265.311R D545
Class Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Das Abendmahl

Eine Untersuchung

über

die Anfänge der christlichen Religion

von

Franz Dibelius

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1911

In Leinwand gebundene Exemplare vorrätig

Das Abendmahl

Eine Untersuchung

über

die Anfänge der christlichen Religion

von

Franz Dibelius

Ich vermache euch ein Königreich, wie es mir mein Vater vermacht hat, daß ihr eßt und trinkt an meinem Tische in meinem Königreich.
Lukas 22, 29—30.

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1911

265.311R
D545

75268

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung vorbehalten.

PRINTED IN GERMANY

Herrn

Studiendirektor Liz. Dr. **Kalweit**

in dankbarem Rückblick

auf vier Naumburger Jahre

XV/75

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/daubendmahleineu0000fran

Vorwort.

Eine Untersuchung über das Abendmahl wird ihres Gegenstandes wegen vielleicht auch einmal von jemand, der nicht zum engeren Kreise der Fachgenossen gehört, in die Hand genommen werden. Ich habe mich bemüht, das Buch auch für solche, die die Texte in den Ursprachen nicht lesen können oder wollen, möglichst lesbar zu machen, indem ich die Belegstellen in deutscher Übersetzung anführte und hebräische und griechische Wörter, die genannt werden mußten, lateinisch schrieb. Nur in den Anmerkungen habe ich mir nicht immer diesen Zwang auferlegt.

Der Abhandlung über das Abendmahl habe ich Erörterungen über die Bedeutung des Paulus für das Urchristentum und das Verhältnis Jesu zum Urchristentum vorausgeschickt. Ich habe mich nur unter Bedenken dazu entschlossen. Denn das sind Fragen, die einer viel eingehenderen Behandlung wert sind, als sie in dem engen Rahmen dieser Arbeit möglich ist. Aber ich mußte erwarten, den Vorwurf zu hören, daß ich bei der Untersuchung der Abendmahlsberichte allgemein anerkannte Grundsätze der modernen kritischen Theologie außer acht gelassen hätte, daß daher mein Buch ein bedauerlicher Rückschritt hinter die Arbeiten etwa von Jülicher, Götz und Heitmüller sei. Deswegen schien es mir notwendig, zunächst einmal zu zeigen, warum ich jene allgemein anerkannten Grundsätze außer acht gelassen habe. Das ließ sich aber nicht machen, ohne die Fragen anzurühren, die für die Gesamtanschauung vom Neuen Testament entscheidend sind. Durch den Untertitel habe ich auf diese Erweiterung des Inhalts hingewiesen.

Die ersten drei Kapitel haben mich mehr als mir lieb war zu streitbaren Auseinandersetzungen genötigt; nicht selten mußte ich auch Forschern widersprechen, die ich selbst als meine Lehrer verehre. Wenn vielleicht manche meiner Sätze schroff klingen, so liegt das zum Teil an

der Kürze, zu der ich mich zwingen mußte, weil diese Erörterungen nicht den eigentlichen Inhalt des Buches bilden sollten. Ich bin aber auch der Meinung, daß dem Fortschritt unserer Wissenschaft am besten gedient wird, wenn die Gegensätze, die einmal vorhanden sind, möglichst deutlich und ohne vorschnelle Vermittelungsversuche zum Ausdruck gebracht werden. Die Zeit wird schon für die Vermittelung sorgen. Ich habe mich bemüht, nicht schärfer zu sein, als es die Klarheit der Sache verlangt. Wenn ich mir an meine verehrten Gegner eine Bitte erlauben darf, so soll es die sein, mein Buch, an dem sie kaum etwas Gutes finden werden, nicht durch Schweigen zu strafen, sondern durch Widerlegung.

Naumburg am Queis, 24. August 1911.

Franz Dibelius.

Inhalt.

Seite

I. Einleitung 1

Heitmüllers Abhandlung über das Abendmahl S. 1. — Andere Beispiele für die kritische Abendmahlsforschung S. 6. — Die Fehler des Verfahrens S. 7.

II. Paulus und das Urchristentum 9

Die Rechtfertigungsgedanken des Paulus S. 9. — Ihr Einfluß auf das Urchristentum S. 18. — Weitere angeblich „paulinische" Vorstellungen S. 20. — Die Herkunft der Sage vom „Paulinismus" S. 27. — Ergebnis S. 36.

III. Jesus und das Urchristentum 36

Die göttliche Präexistenz Christi S. 37. — Der Tod Christi als Heilstatsache S. 40. — Die Vereinigung der Gläubigen mit dem erhöhten Herrn durch die Taufe S. 54. — Das „doppelte Evangelium" S. 68. — Ergebnis S. 71. — Hermann Gunkel und Albert Schweitzer S. 72. — Folgerungen für die Untersuchung über das Abendmahl S. 73.

IV. Die Bedeutung des Abendmahls nach den Abendmahlsberichten 74

Die Abendmahlsberichte S. 74. — Die Frage der Bedeutung von diatheke S. 76. — Berith im Alten Testament S. 77. — Diatheke in der Septuaginta S. 85. — Diatheke im Neuen Testament S. 86. — Diatheke in den Abendmahlsberichten S. 87. — Die Einzelheiten der Abendmahlsberichte S. 89. — Folgerungen S. 91. — Die Veranlassung der Stiftung S. 92. — Albert Schweitzer und Adolf Deißmann S. 95.

V. Das Verhältnis der Abendmahlsberichte 97

Die verschiedenen Formen des Lukastextes S. 97. — Der echte Text S. 99. — Verhältnis zu den anderen Berichten S. 101. — — Der Hergang beim letzten Mahle Jesu S. 103. — Die urchristliche Feier S. 104. — Die Trennung des Sakraments vom Abendessen S. 105.

VI. Das Abendmahl bei Paulus, Johannes und Ignatius . 107

1. Kor 10_{14-22} S. 107. — 1. Kor 10_{1-5} S. 110. — 1. Kor $11_{27\ 29-32}$ S. 111. — Joh 6_{27-58} S. 113. — Ignatius S. 115

VII. Schluß 116

Justin und Irenäus S. 116. — Die Abendmahlslehre im Mittelalter S. 118. — Luthers „Sermon von dem neuen Testament" S. 119. — Luther und Zwingli S. 122.

Register . . . . . 123—129

I. Namen und Sachen S. 123.

II. Stellen: 1. Altes Testament S. 125. — 2. Neues Testament S. 126. — 3. Anderes S. 128.

Abkürzungen.

FRL = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel.

MSG = J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus series prima (patres Graeci), Paris 1857—1866.

MSL = Dasselbe, series secunda (patres Latini), Paris 1844—1855.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung, unter Mitwirkung von Hermann Gunkel und Otto Scheel herausgegeben von Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnack. 1. Band Tübingen 1909, 2. Band Tübingen 1910.

RV = Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, herausgegeben von Friedrich Michael Schiele.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oskar von Gebhardt, Adolf Harnack und Carl Schmidt.

ZNTW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, herausgegeben von Erwin Preuschen.

Eusebius KG = Eusebius, Kirchengeschichte.

Götz = Karl Gerold Götz, Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Ausgabe, Leipzig 1907.

Zahn = Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament, 1. Band Leipzig 1897, 2. Band Leipzig 1899.

I. Einleitung.

In den beiden letzten Jahrzehnten sind eine ganze Menge Bücher und Abhandlungen über das Abendmahl erschienen. Die meisten stehen im Zeichen der modernen Evangelienkritik. Sie sind getragen von der Überzeugung, daß das, was die neutestamentlichen Schriftsteller über das Abendmahl sagen, nicht ohne weiteres gleichzusetzen sei mit dem, was Jesus dabei gedacht hat; ihr Bestreben ist, über die Evangelisten hinaus auf Jesus zurückzugehen, den *ursprünglichen* Sinn des Abendmahls zu finden. Zu einem allgemein anerkannten Ergebnis haben diese Arbeiten nicht geführt. Doch hatten die vielen kritischen Bemühungen wenigstens den Erfolg, daß in sehr weiten Kreisen ein Gefühl der Unsicherheit den Abendmahlsberichten gegenüber, ein starker Zweifel an ihrer Zuverlässigkeit entstand. Wenn heute in theologischen Schriften die Abendmahlsfrage gestreift wird, geschieht es meistens in dem Sinne: das sei eine schwierige und noch nicht genügend aufgehellte Frage; was das Abendmahl ursprünglich gewesen sei, wie sich der Vorgang abgespielt habe, der den Anlaß zu der christlichen Abendmahlsfeier gab, darüber lasse sich nach dem heutigen Stande der Forschung nichts Sicheres sagen.

Es würde mich hier viel zu weit führen, wollte ich auf alle in der jüngsten Zeit erschienenen Schriften über den Gegenstand näher eingehen. Es hätte auch wenig Zweck. Es genügt *ein* Beispiel anzuführen, um an ihm zu zeigen, wie ungefähr die heute herrschende Theologie verfährt, wenn sie den ursprünglichen Sinn des Abendmahles ermitteln will. Ich wähle dazu eine Arbeit, die vor nicht langer Zeit in einem für weitere Kreise bestimmten Nachschlagewerke erschienen ist und dadurch die Gewähr bietet, daß sie Anschauungen wiedergibt, die einer ansehnlichen Gruppe maßgebender Theologen als die heute am besten begründeten gelten. Ich meine die ausführliche und gedankenreiche Abhandlung *Wilhelm Heitmüllers*, die unter dem Stichwort „Abendmahl" in dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart"[1] erschienen ist.

[1]) Unter Mitwirkung von Hermann Gunkel und Otto Scheel herausgegeben von Friedrich Michael Schiele. 1. Band, Tübingen 1909. Sp. 20—52.

Der Ausgangspunkt ist die Kritik der Texte. Die vier neutestamentlichen Erzählungen über die Einsetzung des Abendmahls (Mt 26 26–28 Mk 14 22–24 Lk 22 14–20 1. Kor 11 23–25) werden nebeneinandergestellt, und die Aufgabe ist, durch genaue Vergleichung der in manchen Einzelheiten verschiedenen Berichte das Schlechtbezeugte vom Gutbezeugten, das Jüngere vom Älteren zu sondern und so wenn möglich zu einer Urüberlieferung und zum ältesten Abendmahl vorzudringen. Folgt man dem Gedankengange aufmerksam, so wird man bald merken, daß es vornehmlich zwei Mittel sind, die der Verfasser anwendet, um das Ursprüngliche herauszufinden. Das eine ist ein literarkritischer Grundsatz: wo verschiedene Berichte sind, verdient das meiste Vertrauen der, der am einfachsten ist, d. h. gewöhnlich der kürzeste; wenn wichtige Bestandteile des einen bei einem anderen fehlen, so besteht der Verdacht, daß diese Bestandteile nicht ursprünglich sind, daß es spätere, entstellende Zusätze sind. Das andere ist eine sachliche Voraussetzung: es gilt als ausgemacht, daß die Überlieferungen über Jesus nicht rein auf uns gekommen sind, sondern mannigfach überarbeitet und verändert; daß sie insbesondere zweimal nicht unwesentliche Umgestaltungen durchgemacht haben, nämlich erstens durch die Theologie der Urgemeinde, zweitens durch die Theologie des Paulus. Dann kommt es auch bei den Abendmahlserzählungen darauf an, das herauszufinden, was deutlich auf Paulus zurückgeht, ebenso das, was nur von der Urgemeinde hinzugetan sein kann. Das wird weggestrichen. Was aus diesem kritischen Schmelzfeuer unangefochten hervorgeht, das ist der gute Kern der Abendmahlsberichte. Ist die Arbeit soweit gediehen, so läßt sich die entscheidende Frage stellen: was bedeutet das? Gelingt es, eine befriedigende Erklärung zu geben, so kann man einiges Zutrauen haben, daß man den eigentlichen Sinn des Abendmahles, die Meinung Jesu gefunden hat.

Es ist nicht wenig, was bei diesem Verfahren an den Abendmahlsberichten dahinfällt.

Nur Paulus und Lukas erzählen, Jesus habe beim Abendmahl gesagt: Das tut zu meinem Gedächtnis. Matthäus und Markus erwähnen die Worte nicht. Da geht es nach dem literarkritischen Grundsatz. Daß Matthäus und Markus eine so wichtige Anweisung Jesu verschwiegen hätten, ist nicht glaublich; bringen sie die Worte nicht, so haben sie sie nicht gekannt. Haben aber zwei Zeugen diese Worte nicht gekannt, so ist zu schließen, daß die Worte von Jesus nicht gesprochen worden sind. Jesus hat nicht gesagt, daß das, was er tat, wiederholt werden sollte; also ist es ursprünglich nicht eine auf Wiederholung berechnete Handlung gewesen.

Aus demselben Grunde fallen auch die nur bei Matthäus und Markus stehenden Aufforderungen „nehmt, eßt" — „trinkt alle daraus". Auf diese Streichungen kommt freilich nicht viel an, da ja auch in dem

Falle, daß die Worte nicht gesprochen worden sind, Brot und Wein zu keinem anderen Zwecke gereicht sein können, als um gegessen und getrunken zu werden.

Es fällt das in allen Berichten beim Spruche über den Kelch stehende Wort diatheke, das man mit „Bund" zu übersetzen pflegt. Es fallen die Aussagen: „der für euch gegeben wird" — „das für euch vergossen wird" — „zur Vergebung der Sünden". In diesen Fällen ist es die erwähnte sachliche Grundanschauung, die die Streichung fordert. Denn diese Bemerkungen enthalten eine Deutung des Todes Jesu: er erfolge zugunsten der Seinen. „Damit stehen wir mitten in der Theologie der Urgemeinde, bezw. des Paulus."

So sind die Abendmahlsworte zusammengeschmolzen auf die beiden Sätze: „das ist mein Leib" und „das ist mein Blut." Aber Heitmüller tut noch einen Schritt. Es ist in einzelnen Handschriften an Stelle des in unseren Bibeln stehenden Lukastextes ein kürzerer Text überliefert, in dem von einem Kelch nach dem Brote überhaupt nichts steht. Hier läßt er wieder den literarkritischen Grundsatz in Kraft treten: Der kürzere Text wird der ältere sein. Zwar soll es nicht ganz ausgeschlossen sein, daß noch ein Kelch gereicht wurde; doch führt er eine ganze Reihe weiterer Gründe gegen die Echtheit der Erzählung vom Kelche ins Feld. Der größeren Wahrscheinlichkeit nach bestand das ursprüngliche Abendmahl nur darin, daß Jesus ein Brot brach und verteilte, indem er sagte: Das ist mein Leib.

Was kann der Sinn dieses Vorgangs sein? Ausgeschlossen ist, wie schon erwähnt, daß Jesus damit einen heiligen Brauch habe stiften wollen.

Nach einer verbreiteten Anschauung des Altertums ist gemeinsames Essen ein weihevoller, bedeutsamer Vorgang; es schließt die Tischgenossen zu enger Gemeinschaft zusammen. Wenn Jesus das Brot unter die Jünger brach, stiftete er einen innigen Bund unter ihnen. Indem er aber dabei sagte „das ist mein Leib", deutete er an, daß er selbst es sei, auf dem diese neue Gemeinschaft beruhe. „Der Leib repräsentiert ihn selbst, seine Persönlichkeit, alles, was dieser leibhaftige Mensch an religiösem Gut und Erleben bedeutete und garantierte. Seinen Leib, d. h. sich selbst, was er durch Lehren und Leben ihnen geboten, was er ihnen gewesen war, gibt er ihnen als die Speise, die ihre Verbrüderung bewirkt, als den Quell, aus dem sie ihr Blut erneuern sollen: er will der Kitt sein, der sie unlösbar zusammenbindet."

Sollte der Kelch doch geschichtlich sein, so würde damit nur das hinzukommen, daß die Gemeinschaft der Jünger eine durch die Persönlichkeit Jesu vermittelte Blutsbrüderschaft sei.

Dies ist nach Heitmüller der ursprüngliche Sinn des Abendmahles.

Die Bedenken gegen diese Beweisführung liegen auf der Hand.

Alle näheren Bestimmungen und Erläuterungen sind aus den Abendmahlssprüchen gestrichen worden; damit ist alles gestrichen, was zur Erklärung des Abendmahls dienen kann. Jeder feste Boden ist verlassen. Will man die Worte „das ist mein Leib" rein aus sich heraus erklären, so bleibt nichts übrig als zu raten. Der ganze Deutungsversuch Heitmüllers ist geraten. Es ist nirgends ein Anhalt dafür, daß diese Deutung die richtige sei.

Es sieht im Gegenteil alles danach aus, daß sie unrichtig ist. Daß gemeinsames Essen als Bundesstiftung empfunden werden konnte, das mag ja wahr sein; mußte dann aber dieser Bund unter den Jüngern nicht längst bestehen? Wieso dies eine Stück Brot eine besonders innige Gemeinschaft stiften konnte, das wird nicht klar. Heitmüller lehnt es ausdrücklich ab, daß es sich nur um ein Sinnbild handle. „Wohl war es zunächst ein Sinnbild, wenn er sagte: das ist mein Leib; aber im gleichen Moment *gab* er sich in Wirklichkeit den Seinen als Kitt der Gemeinschaft, und sie *erlebten*, *nahmen* ihn als Kraft und Grundlage ihrer Vereinigung." Wie kann man sich in einem bestimmten Augenblick den Seinen als Kitt der Gemeinschaft geben? *Wie macht man das?* Ich verstehe das nicht. Bedenklich ist auch, daß der Grundgedanke der Handlung so wie ihn Heitmüller voraussetzt, nicht in einen knappen Ausdruck, ein bestimmtes Wort gefaßt werden kann. Heitmüller braucht eine ganze Anzahl von Ausdrücken, die zudem noch immer wieder wechseln. „Jesus bietet sich, seine Person, den geistigen Gehalt und die geistigen Kräfte seines Lebens und Seins als Nahrung für die Seinen" — so heißt es weiter hinten. Was nicht mit einem Worte gesagt werden kann, ist nicht klar; und was nicht klar ist, wird kaum richtig sein. Sehr schwer denkbar ist weiter, daß Jesus den geistigen Gehalt seines Daseins, sein religiöses Wesen als seinen *Leib* bezeichnet haben soll. Daß er Geist oder Seele dafür sagte, ließe sich zur Not denken — aber ausgerechnet „Leib"? Vor allem: die meisten der Ausdrücke, die Heitmüller verwendet, stammen aus der modernen Philosophie. „Persönlichkeit", „religiöses Gut und Erleben", „geistiger Gehalt" — das alles liegt vom Neuen Testament weit ab und darf zur Erklärung neutestamentlicher Dinge unter keinen Umständen herangezogen werden. Damit schieben wir Falsches unter. Das sicherste Mittel, zu erkennen, ob ein bestimmter Gedanke in einer bestimmten Zeit, bei einem bestimmten Menschen möglich war, ist, diesen Gedanken in die Sprache jener Zeit, jenes Menschen zu übersetzen. Man sage einmal diesen angeblichen Grundgedanken des Abendmahls auf griechisch, auf aramäisch! Es ist unzweifelhaft, daß Jesus das nicht gesagt haben kann; kann er es aber nicht gesagt haben, so kann er es auch nicht gedacht haben.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich, wenn man am Ende der kritischen Grabungsarbeit den Rückweg in die Geschichte sucht. Wie

kann aus dem Vorgange, den Heitmüller hergestellt hat, das uns bekannte Abendmahl geworden sein? Wie ist es möglich, daß aus einer Handlung, bei der Jesus garnicht an eine Wiederholung gedacht hat, eine regelmäßige Gemeindefeier wurde? Wie ist es möglich, daß die Worte Leib und Blut, mit denen die lebendige Persönlichkeit Jesu gemeint war, auf seinen getöteten Leib, sein vergossenes Blut bezogen wurden? Wie ist es möglich, daß aus dem einfachen, gleichnisartigen Vorgang bei Tisch eine heilige Feier wurde, von der man Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit abhängig dachte? Aus der schlichten Verbrüderung ein Sakrament?

Heitmüller versucht — mit allem Vorbehalt — den Gang der Entwicklung ungefähr nachzuzeichnen. Nach den Ostererlebnissen fanden sich die Jünger wieder zur Tischgemeinschaft zusammen. Beim brüderlichen Mahle gedachte man immer wieder des Herrn, besonders der letzten feierlichen Stunde, wie er das Brot gebrochen hatte. Froh und dankbar erlebte man jetzt die von ihm gestiftete und von seinem Geist beseelte innige Gemeinschaft. So empfand man das gemeinsame Mahl mehr und mehr als Gedächtnisfeier an jenes Abendmahl, man begann es auch äußerlich dazu zu gestalten, indem man die Handlung Jesu wiederholte. Von da war der Schritt nicht mehr weit zu dem Glauben, daß Jesus selbst die Wiederholung angeordnet habe. Etwas ganz Neues kam durch Paulus. Er, dessen gesamte religiösen Anschauungen in dem Gedanken des Kreuzes Christi ihren Mittelpunkt hatten, mußte (!) das geheimnisvolle Mahl als Feier des Todes Christi deuten. Auf ihn, den Auslandsjuden und welterfahrenen Missionar wirkten auch manche Einflüsse aus der Religionsmischung der hellenistischen Welt. Der alte, bei den heidnischen Opfermahlen und in den Mysterienreligionen wirksame Glaube, daß man durch Essen und Trinken göttlicher Kräfte teilhaftig werden könne, ist durch Paulus — oder auch durch die von ihm gestifteten Gemeinden — ins Christentum eingedrungen und hat die Anschauung vom Abendmahl umgestaltet. So ist das Abendmahl ein Sakrament geworden.

Man wird sofort empfinden, daß die meisten dieser Sätze keine Erklärungen sind, sondern nur andere Ausdrücke für das Rätsel. Es sind größtenteils die vorhin erhobenen Fragen, aus der Frageform in die Aussageform übersetzt. Damit ist aber nichts gewonnen. Es läßt sich wohl denken, daß man beim Mahle immer wieder an das letzte Brotbrechen dachte; daß man aber nun von sich aus das eigene Mahl als Wiederholung jenes Abschiedsmahles auffaßte, das läßt sich nicht denken. Wie man dazu kam, die Handlung Jesu, die nicht zur Wiederholung bestimmt war, zu wiederholen, diese Frage bleibt stehen und läßt sich nicht beantworten. Auch der Name Paulus nützt uns nichts. Wie konnte denn Paulus das Abendmahl auf den Sühnetod beziehen, wenn es sich tat-

sächlich auf das innere Wesen Jesu bezog? Wie konnte er eine Feier, die bekanntermaßen kein Sakrament war, als Sakrament deuten? Zu sagen „er mußte" ist einfach; die Frage ist aber: wie konnte er? Aus nichts wird nichts; aus etwas, was kein Sakrament ist oder nicht wenigstens von Hause aus einem Sakrament gleichwertig ist, wird kein Sakrament. Zwei innerlich verschiedene Dinge kann man durch keine noch so ausführliche und durchdachte „Entwicklung" glaubhaft verknüpfen; man tauscht höchstens statt der einen großen Schwierigkeit viele kleine ein. Wenn man nicht mit einem Satz über die Kluft kommt, darf man es mit vielen kleinen Schritten erst recht nicht versuchen.

Das sind wohl Gründe genug, um Heitmüllers Ansicht über den Ursprung des Abendmahls unannehmbar zu machen. Dabei hat aber seine Untersuchung etwas so Sicheres und Geschlossenes, es entwickelt sich da alles so folgerichtig, daß es schwer ist irgendwo zu sagen: hier steckt der eigentliche Fehler. Man hat zwar immer wieder die Empfindung, daß es so nicht geht; zugleich aber sieht man, daß es sich wesentlich anders kaum machen läßt. Man würde zwar dies und jenes anders auffassen, dies und jenes anders begründen, aber mit allen Änderungen würde man im Ergebnis von Heitmüller nicht sehr weit wegkommen. Diese Art der Untersuchung muß zu solchem Ende führen. Man sieht es am besten, wenn man andere Arbeiten vergleicht. Etwa die von Jülicher[1]. Er weicht in den Einzelheiten vielfach von Heitmüller ab; aber im Ergebnis kommt er ihm wieder nahe. Er faßt den ursprünglichen Tatbestand als Gleichnishandlung auf, durch die Jesus den Gedanken ausdrücken wollte: So wie dies Brot zerbrochen ist, so wird alsbald mein Leib zerstört sein; so wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, so wird alsbald mein Blut vergossen sein; aber es wird nicht umsonst vergossen, sondern für viele als ein Bundesblut. Oder wir hören Götz[2]. Nach ihm wollte Jesus seinen Jüngern nur klar machen, „daß sein menschliches Wesen für ihr religiöses bezw. für ihr Gesamtleben gleiche Bedeutung habe, wie sie Speise und Trank für ihr leibliches Leben hätten." Oder Hoffmann[3]. „Hiernach ist die Handlung Jesu ein Brudermahl, in dem Jesus symbolisch seine Jünger um seine und in seiner Person zu einem Jünger- und Bruderkreise zusammenschließt." Alles Ansichten, die auf eine ähnliche Weise zustande gkommen sind wie Heitmüllers und aus denselben

[1]) Adolf Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. Theologische Abhandlungen, Karl von Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet. Freiburg i. B. 1892. S. 215—250.

[2]) Karl Gerold Götz, Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung[2]. Leipzig 1907. S. 269.

[3]) Johannes Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum. Berlin 1903. S. 89.

Gründen abgelehnt werden müssen[1]. Der eigentliche Fehler scheint also nicht in den Beweisführungen zu liegen — dann hätte wohl längst einer den anderen verbessert — sondern in der Gesamtanschauung, von der die genannten Forscher und mit ihnen die meisten neueren Theologen ausgehen. Sind die Voraussetzungen irrig, so kann es natürlich mit aller Mühe nicht zu einem einleuchtenden Ergebnis kommen.

Ich habe vorhin zwei Grundsätze genannt, die für Heitmüllers Untersuchung bestimmend sind. Es ist eine kritische Regel und ein sachliches Vorurteil. Beide sind falsch.

Die kritische Regel ist, daß von zwei Wiedergaben derselben Überlieferung die einfachere, kürzere als die wahrscheinlich ältere vorzuziehen sei. Daß die knappste Form die älteste ist, wird oft zutreffen; sicherlich nicht immer. Der eigentliche Fehler aber ist der, daß man glaubt, das, was sich an dem jüngeren Bericht als literarischer Zusatz erweist, als sachlich unrichtig beiseite werfen zu können. Bei dem ältesten Zeugen fehlen die Worte: das tut zu meinem Gedächtnis — *also*, sagt man, hat Jesus nicht gemeint, daß man das zu seinem Gedächtnis tun solle. Man sollte umgekehrt schließen: also wird es wohl Jesus so gemeint haben; denn wie wäre man sonst darauf verfallen, das hinzuzusetzen? *Literarische Unechtheit ist noch lange nicht sachliche Unrichtigkeit.* Wo ein Zusatz ist, sollte man *erst* immer erwägen, ob der Zusatz nicht das Richtige treffen könnte. Solange nicht anderweitige *sachliche* Gründe wahrscheinlich machen, daß es so nicht gewesen sein wird, haben wir keine Ursache, eine Überlieferung, die wir in unsern Quellen lesen, zu verwerfen; ob sie einer ersten, zweiten oder dritten Schicht angehört, ist hierbei ziemlich belanglos.

Man wird einwenden, daß, wenn dies zum Grundsatz erhoben wird, die ganze literarische Kritik stark entwertet wird. Das glaube ich auch und bin mir über die Tragweite dieser Folgerung im klaren. Die literarische Kritik spielt in unserer Wissenschaft eine Rolle, die ihr nicht zukommt. Das ist verständlich: denn sie ist eine Errungenschaft der

---

[1]) Selbst Spitta, der noch am meisten eigene Wege geht und durch seine Beobachtung, daß das Abendmahl eine Beziehung zum messianischen Mahle der Zukunft haben müsse, eine wichtige neue Anregung gegeben hat, kommt schließlich doch nicht über die Schwächen der kritischen Abendmahlsforschung hinaus. Sein Ergebnis ist: „Bietet Jesus jetzt in der Scheidestunde unter den Bildern des seligen Endmahls sich noch einmal ihnen zu Speise und Trank an, so spricht er damit in der entschiedensten Weise aus, daß er an sich selbst und seinem Werke nicht irre geworden, und daß für seine Jünger Heil und Leben nur damit gegeben sei, daß sie ihn in sich aufnehmen." Auch er vermag im Abendmahl keine Stiftung Jesu zu sehen. *Friedrich Spitta*, Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. 1. Band. Göttingen 1893. S. 205—337). S. 283.

neuesten Zeit, im wesentlichen des 19. Jahrhunderts. Es ist mit ihr gegangen, wie es mit neuen Errungenschaften zu gehen pflegt: man hat sie im Anfang maßlos überschätzt. Man hat geglaubt, auf dem geschichtlichen Gebiet nahezu alles mit ihr machen zu können; man hat gemeint, durch kritische Kleinarbeit Berge zu versetzen und Welten zu entdecken. Das war ein Irrtum; dazu ist das Messer der Kritik viel zu schwach. Sobald man einmal zugibt, daß auf dem Gebiet der geschichtlichen Überlieferung unecht und falsch nicht dasselbe sind, daß unter Umständen ein deutlich erkennbarer späterer Einsatz eben das ausdrücken kann, was der älteste Bericht, wenn er ausführlicher wäre, auch ausdrücken würde, dann hat die literarische Kritik die Hauptbedeutung, die man ihr beimißt, verloren; dann ist sie nicht mehr tauglich, mit irgend einer Gewähr der Richtigkeit geistige Entwicklungen herauszuarbeiten. Wertlos ist sie deswegen natürlich nicht. Sie ist ein feines Werkzeug, das der nicht verachten kann, der jemals damit gearbeitet hat. Wir können sie in den kleinen Fragen nicht entbehren und werden sie immer wieder gebrauchen, wenn es einmal von Wert ist, Quellen zu scheiden oder über die Entstehung einer bestimmten Fassung der Überlieferung klar zu werden. Aber wir werden nicht mehr das Heil in ihr sehen und nicht wähnen, durch sie zu umstürzenden Erkenntnissen zu kommen. Wo bisher allein durch literarische Kritik umstürzende Erkenntnisse zustandegekommen sind — Beispiele brauche ich nicht zu nennen — da dürfte wohl eine nahe Zeit eine große Wandlung bringen, und das nächste, was umgestürzt wird, werden wohl diese mit untauglichen Mitteln gewonnenen Erkenntnisse sein — mögen sie auch heute noch als schlechthin sichere Ergebnisse dastehen.

Das sachliche Vorurteil ist, daß in der Geschichte des Urchristentums zwei tiefe Gräben seien, einer zwischen Jesus und der jerusalemischen Urgemeinde, der andere zwischen der Urgemeinde und Paulus; daß die Theologie des Paulus — der „Paulinismus" — wesentlich anders gewesen sei als die Theologie der Urgemeinde, und die Theologie der Urgemeinde wesentlich anders als der Glaube Jesu; daß unsere ganze Überlieferung über das Leben und die Worte Jesu stark beeinflußt, „übermalt", sei durch die Christusvorstellungen der Urgemeinde und des Paulus.

Das läßt sich nicht mit ein paar Worten erledigen; dazu muß man weiter ausholen. Ich will, so kurz es geht, zu zeigen versuchen, daß die beiden Gräben von der modernen Theologie zu unrecht gezogen sind und der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entsprechen.

Ich beginne mit Paulus.

II. Paulus und das Urchristentum.

Die allermeisten neueren Theologen — durchaus nicht nur die „liberalen" — sind der Meinung, daß Paulus als Theologe eine große, ja entscheidende Bedeutung für das Urchristentum gehabt habe. Diese Meinung ist so verbreitet und so fest eingewurzelt, daß sie heutzutage überhaupt nicht mehr begründet, sondern einfach vorausgesetzt wird.

Ich bestreite sie und stelle ihr die beiden Sätze entgegen: Eine „paulinische Theologie" hat es nur in ganz geringem Umfange gegeben; der Einfluß dieser „paulinischen Theologie" auf das Urchristentum ist gleich Null.

Wenn von „paulinischer Theologie" die Rede ist, so fallen einem zunächst die Gedanken ein, die den Inhalt der beiden gewaltigsten und eindrucksvollsten Briefe des Paulus, des Galater- und des Römerbriefes, ausmachen, die dann der Reformation als Losung gedient haben — die Lehre von der Rechtfertigung ohne Gesetzeswerke aus Glauben.

Ich will mich nicht lange mit der Frage aufhalten, ob der Gedanke einer Rechtfertigung aus Glauben wirklich erst durch Paulus in der christlichen Gemeinde ausgesprochen worden ist. Da der Begriff jedenfalls nicht frei von Paulus gebildet ist, sondern auf Gen 15_6 zurückgeht, so ist es nicht unmöglich, daß man schon vor Paulus auf Grund jener Abrahamgeschichte von einer rechtfertigenden Kraft des Glaubens redete[1]. Doch hat, soviel wir sehen und vermuten können, niemand mit solcher Leidenschaft wie Paulus diese Überzeugung vertreten, niemand so wie er die Rechtfertigung aus Glauben zur entscheidenden Waffe im Kampfe gegen alles gesetzliche Wesen gemacht. Ich setze im folgenden voraus, daß die Vorstellung einer Rechtfertigung aus Glauben ohne Werke des Gesetzes eine Eigentümlichkeit des Paulus ist, daß sie — um einen Lieblingsausdruck der Theologen zu gebrauchen — „spezifisch paulinisch" ist.

Die Frage ist zunächst, welche Stellung die Rechtfertigungslehre in der Gedankenwelt des Paulus einnimmt.

Seit alters gilt sie als das Hauptstück des Christentums, wie es Paulus verkündigte, als der Grundgedanke, von dem seine übrigen Überzeugungen abhängen. Mir scheint, daß dadurch alles in falsche Beleuchtung gerät.

Die Frage der Rechtfertigung wird nur in zwei der uns erhaltenen Briefe des Paulus behandelt; in der großen Mehrzahl seiner Briefe kommt sie überhaupt nicht vor oder wird höchstens in ganz vereinzelten Bemerkungen gestreift (Phil 3_9 Tit 3_5). Das sieht nicht danach

[1]) Vgl. S. 15 Anm. 2.

aus, als sei die Rechtfertigung aus Glauben das A und O seiner Verkündigung.

Wir wissen auch, wie er zu seinen Erörterungen über die Rechtfertigung kam. Die Gegner, mit denen er es im Galaterbrief zu tun hat, sind dieselben, ehemals pharisäischen Christen, die von Jerusalem nach Antiochien gekommen waren mit der Lehre, die Christen aus den Heiden müßten sich beschneiden lassen (Apg 15 1 Gal 2 2f); trotz der Apostelratagung, die gegen sie entschieden hatte, hatten sie ihre Forderung weitergetragen in die heidenchristlichen Gemeinden Galatiens. Die Darlegungen des Galaterbriefes über die Rechtfertigung sollen nur dazu dienen, die dortigen Christen, die schon nahe daran sind, sich beschneiden zu lassen, von diesem Schritt zurückzuhalten. Wenn dann Paulus im Römerbriefe, in dem er der hauptstädtischen Gemeinde seinen Besuch ankündigt, die ganze Frage noch einmal aufrollt, so wird der Grund sein, daß jener Streit seine Wellen bis nach Rom geschlagen hatte.

Es läßt sich nach den Ausführungen der beiden Briefe vermuten, daß die Gegner als Grund für ihre Forderung der Beschneidung anführten, man müsse das Gesetz halten, um vor Gott gerecht zu werden; daher des Paulus immer wiederholte Behauptung, man würde durch Glauben gerecht, ohne Gesetzeswerk.

Es ist also ein ganz bestimmter Anlaß, der die Auseinandersetzungen über die Rechtfertigung hervorrief, ein Anlaß, der von außen an Paulus und seine Gemeinden herangetreten war. Man kann sich einen Paulus ohne Rechtfertigungslehre denken; wären die pharisäischen Brüder nicht gekommen, so würden wir von einer Rechtfertigungslehre des Paulus höchstwahrscheinlich überhaupt nichts wissen.

Die Frage betrifft auch nicht die eigentlichen christlichen Glaubensanschauungen. Das christliche Bekenntnis war nicht strittig. Es handelt sich nur um eine Folgerung aus dem Christentum, um eine Anwendung feststehender Überzeugungen: verlangt der neue Glaube, daß seine unbeschnittenen Bekenner beschnitten werden? Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist die theoretische Begründung einer praktischen Entscheidung.

Demnach ist es nicht richtig, daß der Gedanke der Rechtfertigung aus Glauben der Mittelpunkt des Christentums des Paulus sei; er liegt vielmehr ziemlich weit außen. Er gehört nicht zur Grundlage, sondern zum Ausbau [1].

Natürlich kann in der Art, wie eine äußerliche und zufällige Frage beantwortet wird, die innerste Überzeugung zum Ausdruck kommen. So ist es auch bei Paulus. Aber die Grundanschauung, die sich in seiner

[1]) In dieser Beurteilung der Rechtfertigungslehre schließe ich mich an William Wrede, Paulus (RV 15—6 S. 72) an.

Rechtfertigungslehre verrät, ist nicht ihm eigentümlich, sondern sie ist im Christentum vorhanden und durchaus vorherrschend vom ersten Anfang an. Seine Rechtfertigungslehre ist eine besondere theologische Formel für eine Überzeugung, die von keinem der ersten und maßgebenden Apostel jemals bestritten worden ist.

Der Vordersatz seiner Rechtfertigungslehre, der Satz, daß Gesetzeswerke[1] nicht zur Gerechtsprechung helfen können, ist nicht zuerst von ihm aufgestellt worden; sondern er findet sich bereits rund und klar ausgesprochen bei Jesus. Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18$_{9-14}$) heißt es, daß der Pharisäer, der Gesetzeswerke im Überfluß getan hat, nicht gerechtgesprochen wird, wohl aber der Zöllner, der nur an seine Brust schlägt: Gott, sei mir Sünder gnädig. Damit ist ganz im Sinne des Paulus gesagt, daß die Menschen gerechtfertigt werden *ohne des Gesetzes Werke* — nur nicht: aus Glauben, sondern: aus Reue. Der Unterschied von der Formel des Paulus ist nicht groß. Auch sonst zeigt sich in den Evangelien immer wieder, daß Jesus von den Werken, die um des Gesetzes willen getan werden, sehr gering denkt; die Art in der er sich selbst unter Umständen über Sabbatgebote und Reinigungsvorschriften hinwegsetzt, auch seinen Jüngern das Fasten erläßt, beweist, daß er solche Werke nicht für notwendig zur Seligkeit hält. Als notwendig gelten ihm nur die „kleinsten Gebote" (Mt 5$_{19}$)[2], die einfachen sittlichen Pflichten, die sich ohne nähere Bestimmungen mit ein paar Worten sagen lassen, die Pflichten der Liebe und der Selbstverleugnung, in denen das ganze Gesetz erfüllt ist (Mt 22$_{40}$). Eben diese Pflichten schärft auch Paulus wieder und wieder ein, wie es denn für das ganze Urchristentum selbstverständlich ist, daß wer die *sittlichen* Gebote Gottes nicht erfüllt, nicht ins Reich Gottes kommen kann (1. Kor 6$_{9}$). Andererseits hat Jesus die äußern Vorschriften des mosaischen Gesetzes nicht für aufgehoben erklärt, ja vorausgesetzt und geboten, daß man sie treulich tue (Mt 23$_{3}$), solange man damit nicht mit der Vernunft oder dem größeren Gebot der Liebe in Widerstreit gerät. Aber es ist sehr bezeichnend, wie er die Verpflichtung gegen die beiden Arten von Geboten unterscheidet: dieses — nämlich was die Liebe fordert — sollte man *tun* und jenes — nämlich Zehntengeben und dgl. — *nicht lassen* (Mt 23$_{23}$; vgl.

---

[1]) Unter „Gesetzeswerken" sind Werke zu verstehen, die deswegen getan werden, weil sie im Gesetz des Moses vorgeschrieben sind. In erster Linie sind es natürlich die gottesdienstlichen Pflichten jeder Art. Aber auch Wohltaten gegen Menschen können unter diesen Begriff fallen, wenn sie nicht aus der Liebe, sondern aus der Rücksicht auf das Gesetz kommen.

[2]) Daß mit den „kleinsten Geboten" kurze Gebote gemeint sind, wie solche Mt 5$_{21\ 27\ 33}$ angeführt werden, habe ich ZNTW 11 (1910), S. 188 ff. näher auseinandergesetzt. Man beachte besonders den Anschluß von V. 20.

17 24–27). Nicht lassen: darin verrät sich, wie er im Grunde alle „Werke des Gesetzes" für überwunden ansieht; zugleich, warum er fordern kann, daß man sie weiter beobachte. Nicht weil sie rechtfertigten oder sonst zum ewigen Leben hülfen; sondern nur weil diese Vorschriften einmal bestehen. Gott hat das Gesetz gegeben; kein Mensch kann es abschaffen. Gott könnte es längst aufgehoben haben oder jetzt aufheben; aber das ist nicht sein Wille, er will, daß das Gesetz erst mit dem Himmel und der Erde zusammen vergehe (Mt 5 18). Damit ist dem Menschen, auch dem, der die Kraftlosigkeit der gottesdienstlichen Ordnungen durchschaut hat, sein Verhalten gegen das Gesetz vorgeschrieben: nicht lassen.

Genau so ist der Jünger Stellung zum Gesetz. Sie sind sich ganz klar darüber, daß das Gesetz nicht gerecht macht. Lukas (Apg 15 10) berichtet einen Ausspruch des Petrus: „Das Joch des Gesetzes haben weder unsere Väter noch wir tragen können; aber durch die Gnade des Herrn Jesu glauben wir gerettet zu werden." Damit ist eine Heilsnotwendigkeit des Gesetzes ausgeschlossen. Daß Lukas hier den Standpunkt des Petrus richtig bezeichnet, wird bestätigt durch Paulus, der in seinem eigenen und des Petrus Namen sagt (Gal 2 15–16): „Wir sind von Natur Juden und nicht heidnische Sünder; da wir aber wissen, daß kein Mensch aus Gesetzeswerken gerechtfertigt wird, sondern nur durch Glauben an Christus Jesus, haben auch wir an Christus Jesus geglaubt, damit wir gerechtfertigt würden aus Glauben an Christus und nicht aus Gesetzeswerken, denn aus Gesetzeswerken wird kein Fleisch gerechtfertigt werden." Gleichwohl haben Petrus und die andern Christen in Judäa eifrig weiter das Gesetz gehalten (Apg 10 14 21 20). Der Grund kann kein anderer gewesen sein als bei Jesus: sie gehörten zu dem Volke, dem Gott das Gesetz gegeben hatte, und Gott hatte das Gesetz nicht aufgehoben; erst wenn die neue Welt erscheint, wird Jesus die mosaischen Sitten ändern (Apg 6 14). Also hieß es: nicht lassen; ist es so lange unter dem Gesetze gegangen, so wird es die kurze Frist bis zum Ende wohl auch noch gehen. Daraus folgt natürlich, daß den Christen aus den anderen Völkern, denen Gott das Gesetz nicht gegeben hat, es auch nicht auferlegt zu werden braucht. So haben denn auch auf der Apostel-tagung die jerusalemischen Apostel und Ältesten einstimmig und ohne Zaudern entschieden[1]. Daß ihnen dies Zugeständnis erst mit Ach und Krach

[1]) Apg 15 19–20 lautet nach dem Text des Kodex D und der lateinischen Väter folgendermaßen: „Deswegen bin ich dafür, denen, die sich von den Heiden zu Gott bekehren, keine Last aufzuerlegen, sondern ihnen zu schreiben, daß sie sich enthalten von den Befleckungen der Götzen, der Hurerei und des Blutes, und was sie nicht wollen, daß ihnen geschieht, andern nicht tun." (Im wesentlichen ebenso Apg 15 28–29.) Die gesperrten Worte fehlen in dem gewöhnlichen (morgenländischen) Text. Es ist das einer der zahlreichen Fälle in der Apostelgeschichte, wo der abendländische Text etwas ausführlicher ist als der morgenländische, ohne daß man Grund

durch Paulus habe abgedrungen werden müssen, ist eine Erfindung der neueren Theologie, für die sich aus den Berichten nicht eine Spur von Beweis erbringen läßt; der heftige Zank, mit dem die Verhandlung anfing, spielte sich allein zwischen Paulus und den pharisäischen Brüdern, die in Antiochien die Beschneidung gefordert hatten, ab (Apg 15 7 Gal 2 4 f.) [1]. Wenn aber die judäischen Christen für sich das Gesetz

hat, eine Glosse anzunehmen. Auch hier wird man in den beiden Textformen zwei Fassungen zu sehen haben, die beide auf Lukas zurückgehen (nach der Vermutung von Blaß und Zahn). Nun aber stehen in dem gewöhnlichen (morgenländischen) Texte hinter „der Hurerei" noch die Worte „und (des) Erstickten" (ebenso 15 29 und 21 25, nur ist da die Reihenfolge: Götzenopfer, Blut, Ersticktes, Hurerei). Dadurch bekommt das Gebot eine andere Wendung. Im abendländischen Text handelt es sich um Götzendienst, Hurerei und Blutschuld, also sittliche Gebote. Im morgenländischen Text steht dazwischen ein jüdisches Speisegebot, und es ist klar, daß dann das Wort „Blut" nicht als Blutschuld, sondern als Blutgenuß verstanden werden soll. Aller Wahrscheinlichkeit nach bewahrt hier der abendländische Text das Ursprüngliche, und das Wort „Ersticktes" ist eine alte Glosse, durch die das als Blutschuld gemeinte Wort „Blut" irrtümlich als Blutgenuß ausgelegt wird. Gründe: 1. Wenn zu Anfang (15 19) gesagt wird, es solle den Heidenchristen keine Last auferlegt werden, so kann die Bestimmung, die darauf folgt, nichts anderes enthalten, als wozu sie als Christen sowieso verpflichtet sind, d. h. wohl sittliche Gebote, aber keine Speisegebote. 2. Würde den Heidenchristen die Verpflichtung auferlegt, koscher zu essen, so könnte das nur den Sinn haben, den Judenchristen die Tischgemeinschaft mit ihnen zu ermöglichen; dann wäre der Vorfall in Antiochien Gal 2 11 ff. unverständlich. 3. „Ersticktes" und „Blut" ist eine überflüssige Verdoppelung; Ersticktes (d. h. in der Schlinge Gefangenes) darf der Jude ja bloß deshalb nicht essen, weil noch das Blut darin ist. 4. Die Zusammenstellung von Götzendienst und Hurerei mit einem einzelnen Speisevergehen wie Blutgenuß ist sonderbar, dagegen die Zusammenstellung: Götzendienst, Hurerei, Blutschuld (Mord) ganz gewöhnlich; das sind für das Judentum die drei Hauptsünden. 5. Es läßt sich viel leichter die morgenländische Fassung aus der abendländischen, als die abendländische aus der morgenländischen erklären. Die Hinzufügung des „Erstickten" wäre eine irrige Erläuterung, die Streichung eine bedeutsame, sachliche Änderung einer apostolischen Verfügung. 6. Die fraglichen Worte 15 20 sind auch in der Fassung überliefert *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος*. Da verrät schon das Fehlen des Artikels vor *πνικτοῦ*, daß das Wort nicht ursprünglich ist. 7. Die morgenländische Textform mit ihrem Speisegebot steht in Widerspruch mit der Behauptung des Paulus, man hätte ihm nichts dazu auferlegt (Gal 2 6); die abendländische wird durch Paulus bestätigt. — Nach alledem glaube ich, daß die abendländische Textform den Beschluß richtig wiedergibt; die Heidenchristen blieben von jeder Verpflichtung zu Gesetzeswerken frei, es wurden ihnen nur die Sittengebote ans Herz gelegt. Vgl. Friedrich Blaß, Die zwiefache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte. Theologische Studien und Kritiken. 1894. S. 86—119. Zahn II § 59. G. Resch, Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt untersucht, TU. 28, 3. Adolf Harnack, Die Apostelgeschichte. (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III). Leipzig 1908. S. 188 ff.

[1]) Der abgebrochene Satz Gal. 2 4: „wegen der eingeschlichenen falschen Brüder aber . . ." wird zu ergänzen sein: *ἐγένετο ἡ ζήτησις* „kam es zu dem Streit". Die Apostel dachten nicht daran, mit Paulus zu hadern; so V. 6 f. — Daß Paulus, der mehr gearbeitet hat als die Urapostel (1. Kor 15 10), aber ihnen nicht gleich geachtet

festhielten, so war die Folge, daß sie mit den unbeschnittenen Glaubensgenossen nicht essen durften; daraus erklärt sich der Zwischenfall in Antiochien Gal 2 11 ff.

Daß die Grundanschauung der Urapostel dieselbe ist, wie die des Paulus, dafür spricht als gewichtiger Zeuge endlich der Jakobusbrief[1]. Jakobus schreibt (Jak 2 24): „Ihr seht (aus dem Beispiel Abrahams), daß ein Mensch aus Werken gerecht gesprochen wird und nicht aus Glauben allein." Dieser Satz klingt beim ersten Hören wie eine Bestreitung der Rechtfertigungslehre des Paulus; er wird auch heute noch vielfach so verstanden. Dagegen spricht zweierlei. Erstens, daß Jakobus eben nicht das sagt, was er sagen müßte, wenn er sich gegen Paulus wendete: daß nämlich der Mensch aus des Gesetzes Werken gerechtgesprochen werde. Das ist doch die Behauptung, gegen die Paulus im Galater- und Römerbrief kämpft. Wie Jakobus von den Werken des Gesetzes denkt, zeigt er deutlich, wenn er dem Gebot der Nächstenliebe, das schon Jesus als den Inbegriff aller Sittengebote bezeichnet hatte (Mt 22 40), die stolzen Namen „königliches Gesetz" und „Gesetz der Freiheit" gibt (2 8 12)[2]. Wie immer der Ausdruck „königliches Gesetz" zu verstehen sein mag — als Gesetz, das der König Jesus erlassen hat (vgl. Gal 6_2)[3], oder als König unter den Geboten — in jedem Falle ist damit gesagt, daß dieses Gebot alle anderen weit überwiegt. „Gesetz der Freiheit" aber kann nichts anderes heißen, als daß die Beobachtung dieses Gebotes von jeder anderen Verpflichtung freimacht. „Es lacht Erbarmen über Gericht." Wer so sprechen kann, ist himmelweit entfernt davon, irgendwelchen religiösen Übungen rechtfertigende Kraft zuzuschreiben[4]. Wenn er gleichwohl von einer Rechtfertigung aus Werken redet, so meint er damit, wie aus dem ganzen Zusammenhang klar hervorgeht, einfach Liebe und Selbstverleugnung. Die aber sind auch für Paulus notwendige Begleiterscheinungen des Glaubens. Der Glaube wird wirksam

---

wird (1. Kor 9 2), an der Stelle, wo er sie als die letzlich entscheidenden Zeugen anführen muß, dies in einem etwas widerwillig und gereizt klingenden Tone tut (Gal 2 6), das ist menschlich und verständlich. Daraus aber zu schließen, daß sie in Glaubenssachen auf verschiedenem Boden gestanden hätten, ist reine Willkür.

[1]) Ferdinand Christian Baur setzte den Jakobusbrief ins 2. Jahrhundert; dabei ist die kritische Theologie stehen geblieben.

[2]) 1 25 nennt er es das „vollkommene Gesetz der Freiheit." Nur wer tiefer sieht in den Spiegel des Gesetzes, erkennt darin das eine, das größte Gebot.

[3]) So Adolf Deißmann, Licht vom Osten, das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1908, S. 265[1].

[4]) Vgl. auch 1 27: „Reiner und unbefleckter Gottesdienst ist, Waisen und Witwen zu besuchen in ihrer Trübsal." Es ist kurzsichtig, wenn man findet, der Verfasser, dessen Worte eine solche Freiheit von gesetzlichem Wesen atmen, könne nicht jener Jakobus „der Gerechte" sein, von dem Eusebius KG 2 23 erzählt wird, daß er in harter Askese gelebt und unermüdlich im Tempel für das Volk gebetet habe.

durch Liebe (Gal 5 6). „Wenn ich den ganzen Glauben habe, daß ich Berge versetzen kann, und habe keine Liebe, so bin ich nichts" (1. Kor 13 2 vgl. Eph 3 17 6 23). Zweitens darf nicht übersehen werden, daß für Jakobus die Werke dieser Art nicht etwas Selbständiges neben dem Glauben sind. An dem Beispiel Abrahams, an dem er seine Auffassung der Rechtfertigung klar macht (2 20 ff), ist der springende Punkt der, daß das Werk, das zur Rechtfertigung mitbeiträgt — die Opferung Isaaks (Gen 22) — auf den Glauben (Gen 15) erst folgt. Er hätte natürlich auch Werke Abrahams nennen können, die vor Gen 15 fallen; aber das tut er nicht [1]. Ebenso wie Paulus (Röm 14 23) weiß auch Jakobus von keinen andern guten Werken als solchen, die aus Glauben kommen; es sind Werke, in denen sich der Glaube vollendet (2 22). Der Unterschied, der übrig bleibt, erklärt sich aus der Verschiedenheit der Gegenbehauptungen, die widerlegt werden sollen. Paulus kämpft gegen solche, die lehren: „Man wird durch Gesetzeswerke gerechtfertigt". Er sagt daher: „Nicht durch Gesetzeswerke wird man gerechtfertigt, sondern durch Glauben; aber der Glaube bringt aus sich notwendig Werke hervor". Jakobus denkt an dieser Stelle an Leute, die erklären: „Der Glaube rechtfertigt ja; warum also gutes tun?" Darauf sagt er: „Nicht durch Glauben allein wird man gerechtfertigt, sondern durch Glauben, der Werke hat." Es ist ein Unterschied der Ausdrucksweise [2].

[1]) Bei der Rahab (2 25) ist das Verhältnis dasselbe. Aus Glauben hat Rahab die Kundschafter aufgenommen (Hebr 11 31). Das braucht man nicht erst aus dem Hebräerbriefe hier einzutragen, sondern das steht mit klaren Worten in der Rahabgeschichte, sodaß die Auffassung des Jakobus garnicht anders gewesen sein kann. Auf die Kunde vom Durchzuge durchs Schilfmeer hatte Rahab geglaubt, daß Jahwe Gott im Himmel und auf Erden sei; darum nahm sie sich der Kundschafter an (Jos 2 9—11). Wäre nicht auch für Jakobus dies die Hauptsache an der Erzählung, so würde das Beispiel in diesen Zusammenhang nicht passen.

[2]) Daraus folgt, daß Jakobus nicht Paulus bekämpft. Aber es ist auch nicht richtig, was meistens angenommen wird, daß er einen mißverstandenen „Paulinismus" bekämpfe. Auf diese Vermutung kann man nur kommen, wenn man in allem, was ähnlich auch bei Paulus vorkommt, gleich „Paulinismus" wittert; was wir bei den Leuten, denen Jakobus den Text liest, vorauszusetzen haben, ist nicht mißverstandener „Paulinismus", sondern mißverstandenes Christentum. An „Paulinismus" glaubt man denken zu müssen, weil Jakobus offenbar annimmt, die faulen Christen beriefen sich auf die Rechtfertigung Abrahams aus Glauben, auf das Beispiel, das dem Paulus als Grundlage für seine Rechtfertigungslehre dient (Gal 3 6 Röm 4 3). Aber Jakobus geht nicht nur auf das Beispiel Abrahams ein, sondern ebenso auf das der Hure Rahab. Wo aber hat Paulus die Hure Rahab als Zeugin seiner Rechtfertigungslehre angeführt? Es ist gar nicht denkbar, daß er es je getan hat, da von Rahab nicht erzählt wird, daß sie von Gott für gerecht erklärt worden sei, während für Paulus gerade auf diesen Begriff alles ankommt. — Viel näher liegt es, an Hebr 11 zu denken. Dort wird der Glaube als das einzig Große und Wirkungskräftige gepriesen, und unter den vielen Glaubensbeispielen erscheinen sowohl die Opferung Isaaks (V. 17) als die Hure Rahab (V. 31). Daß bei Abraham seine Rechtfertigung aus Glauben nicht er-

Die Stellung des Paulus zum jüdischen Gesetz ist genau dieselbe wie die der Urapostel. Der Gedanke, daß die Gnade das Ende des Gesetzes ist, ist nicht „paulinisch", sondern urchristlich[1]. Wenn die Urapostel gleichwohl das Gesetz noch trugen, so trugen sie es als einen im

---

wähnt wird, ist der reine Zufall; dafür schimmert die Geschichte bei Noah durch (V. 7). Wo in solchen hohen Tönen vom Glauben geredet wurde (selbst die Welt ist durch Glauben geschaffen worden V. 3!), konnte das Evangelium leicht einmal dahin verdreht werden, Glaube mache alles, auf Liebe komme es nicht an (vgl. noch Hebr 11$_6$ und Jak 2$_{19}$). Ist der Hebräerbrief von Barnabas, einem der ersten Christen (vgl. meine Schrift: der Verfasser des Hebräerbriefes, eine Untersuchung zur Geschichte des Urchristentums, Straßburg 1910), so sind aller Wahrscheinlichkeit nach (einerlei, wann der Brief geschrieben worden ist) seine eigentümlichen Gedankengänge in den ersten Jahren des Christentums überhaupt entstanden, und wir können uns nach diesem Briefe eine Vorstellung machen, wie etwa Barnabas in Jerusalem und Antiochien gepredigt hat. Dann ist nicht weiter wunderbar, daß schon der offenbar sehr frühe Jakobusbrief falsche Folgerungen aus der christlichen Glaubenspredigt tadelt, die am meisten an Hebr 11 erinnern. Der Römerbrief wiederum nimmt unverkennbar auf den Jakobusbrief Rücksicht. Daß Paulus überhaupt die Möglichkeit setzt, Abraham sei aus Werken gerechtfertigt worden (Röm 4$_2$), wozu doch die Genesisstelle gar keinen Anlaß bietet, erklärt sich nur so, daß eben dies von maßgebender Seite behauptet worden war. Da der Jakobusbrief an die gesamte Christenheit gerichtet ist, so ist er sicher von Jerusalem zunächst nach den beiden anderen Hauptgemeinden Antiochien und Rom gegangen. Daher kennt ihn Paulus nicht nur selbst, sondern setzt auch voraus, daß die Römer ihn kennen (vgl. Zahn I § 7).

[1]) Zu den sonderbaren Behauptungen, die in der neutestamentlichen Theologie im Schwange gehen, muß ich die rechnen, die man in jedem Buche über Paulus liest: Paulus sei der erste gewesen, der das Christentum als etwas völlig Neues gegenüber dem Judentum empfunden habe Das Christentum ist nur insofern als etwas völlig Neues empfunden worden, als man darin das neue Weltzeitalter gekommen fühlte. In diesem Sinne hat natürlich jeder, der den Geist und die Kräfte der künftigen Welt (Heb 6$_5$) in sich spürte, d. h. jeder Getaufte, das Neue empfunden; ohne das ist schon das Pfingstfest undenkbar, und man brauchte keinen Paulus dazu. Daß aber, dem inneren Wesen nach, das Christentum etwas ganz Neues gegenüber dem Judentum sei, auf den Gedanken kann nur der kommen, der das Christentum für eine Art idealistischer Philosophie hält. In Wirklichkeit ist das Christentum gar nicht wesentlich verschieden vom Judentum, es ist durch und durch jüdischer Art. Seine Gottesvorstellung ist jüdisch, seine Sittlichkeit ist jüdisch, sein Christusglaube ist in eschatologischer Form im Judentum längst vorhanden, ja es wird sich im Neuen Testament — abgesehen natürlich von der Gleichsetzung Jesu mit dem Messias — nicht ein Satz und nicht ein Gedanke nachweisen lassen, der nicht ursprünglich jüdisch oder wenigstens im Judentum möglich wäre. Der Unterschied ist allein der, daß man die neue berith, die am Ende der Tage die Ordnung vom Sinai ablösen soll (Jer. 31$_{31}$), im Christentum als durch Jesu Tod und Auferstehung zustande gekommen ansieht (näheres darüber Teil 4). Das Christentum ist das Judentum der neuen Weltzeit. Wenn die pharisäische Gruppe behauptet, daß Gott nach wie vor das Gesetz auferlege, und die Mehrheit der christlichen Gemeinde das leugnet, so bewegen sich beide gleichermaßen in der jüdischen Denkweise. Paulus als Überwinder des Judentums im Christentume — das ist eine ganz unmögliche Vorstellung; denn das Judentum im Christentum überwinden hieße das Christentum selbst überwinden.

Grunde nicht mehr ernst zu nehmenden Überrest aus alter Zeit. Es gehörte zu der alten Welt; auch diese trug man ja noch, aber auch nur wie einen Rest aus alter Zeit[1]. Übrigens wissen wir ja von Petrus, daß er unter Umständen kein Bedenken trug, sich über die jüdischen Schranken hinwegzusetzen (Gal 2 12); man wird das unter dem Zwange der Verhältnisse mehr und mehr getan haben, vor allem im Auslande. Umgekehrt konnte Paulus, wenn er unter Juden war, wieder das Joch des Gesetzes auf sich nehmen (1. Kor 9 19 f. Apg 16 3 21 20–26). Das waren alles Äußerlichkeiten. Die einzigen, von denen bezeugt ist, daß sie das Gesetz — zum mindesten die Beschneidung (Gal 5 3) — für eine Bedingung der Rettung erklärten, sind die pharisäischen Christen, die aus Jerusalem nach Antiochien kamen — „einige Leute", wie Lukas sagt (Apg 15 1). Diese glaubten allerdings, bei den Aposteln in Jerusalem einen Rückhalt für ihre Auffassung zu finden. Das erklärt sich aber vollkommen daraus, daß die Urapostel tatsächlich nach dem Gesetz lebten wie alle palästinischen Christen; daraus zogen die Gesetzesfreunde den Schluß, daß sie das Gesetz für ein Stück Christentum ansähen. Das entschiedene Nein der Apostel bei der Zusammenkunft zeigte ihnen, daß sie falsch gerechnet hatten. Trotz dieser Enttäuschung haben sie, wie sich aus den Paulusbriefen schließen läßt, ihre Bestrebungen weiter verfolgt. Sie sind dann wohl auch die Väter des eigentlichen gesetzlichen Judenchristentums geworden, das wir aus Justin, Irenäus und Epiphanius kennen und das nachher von der Kirche ausgeschieden wurde. Jedenfalls aber vertreten sie nicht die Urform des Christentums, sondern die erste Entartung. Sie sind die Neuerer, Paulus ihnen gegenüber der Verteidiger des ursprünglichen Christentums. Daß das ausgesonderte Judenchristentum gerade das Andenken des Paulus mit seinem Hasse verfolgte[2], erklärt sich daraus, daß er den Urhebern dieser Richtung mit besonderer Leidenschaftlichkeit entgegengetreten war, weil er seine ganze Wirksamkeit, die Heidenmission, durch sie bedroht sah.

Marzion zum Zeugen für die Selbständigkeit des „paulinischen" Evangeliums zu machen, wäre ganz verfehlt. Seine Grundanschauung, daß der Gott des Alten Testaments nicht derselbe sei wie der des Neuen, hat mit dem Kampf des Paulus gegen den Beschneidungszwang für die Heidenchristen nichts zu tun. Marzion glaubte zwar, den Paulus gegen

[1]) Wenn es heißt, daß die Gläubigen in Judäa das Gesetz mit Eifer hielten (Apg 21 20), so muß man das zusammenhalten mit anderen Zeugnissen für den eigentümlichen Ehrgeiz, mit dem die Christen es sich angelegen sein ließen, alle Ordnungen der todgeweihten alten Welt treuer zu beobachten als die, die keine Hoffnung hatten (1. Pet 2 13–17 Röm 13 1–7 1. Kor 7 18–24). Das ist nicht Enge, sondern Freiheit; nicht Kleinlichkeit, sondern Größe.

[2]) Irenäus adversus häreses 1 26.

die älteren Apostel ausspielen zu können, aber doch nur, weil die Ausführungen gegen die verpflichtende Kraft des Gesetzes, die sich am ausführlichsten nun einmal in den erhaltenen Briefen des Paulus finden, seiner Anschauung verhältnismäßig am weitesten entgegenzukommen schienen. In Wirklichkeit steht sie der Predigt des Paulus ebenso fern wie der der anderen Jünger, und konnte auch nur durch starke Textänderungen in die Briefe des Paulus eingetragen werden. Es läßt sich auf keine Weise begründen, daß Paulus mit seiner grundsätzlichen Verwerfung des Gesetzes etwas Neues ins Christentum gebracht habe.

Die einzige sachliche Eigentümlichkeit des Paulus in dem ganzen Streit ist, daß er die Überflüssigkeit des Gesetzes aus der Rechtfertigung durch Glauben ableitet. Das ist natürlich nicht die einzig mögliche Lösung der theologischen Frage. Es lassen sich auch andere Lösungen denken. Eine andere ist uns auch aufbewahrt, im Hebräerbriefe des Barnabas [1]. In dieser dem Paulus gegenüber völlig selbständigen Schrift ist der Gang des Beweises der, daß das auf dem Sinai angeordnete jüdische Opferwesen nur ein kraftloser Schatten war des wahren, sühnenden Opfers, das Jesus in seinem Tode darbringen sollte; daß daher seit der Stunde, in der Jesus sein Opfer darbrachte, der gesamte jüdische Gottesdienst mit allem, was drum und dranhängt, ein für allemal erledigt sei. Das ist dieselbe Überzeugung wie bei Paulus, nur anders veranschaulicht. Paulus, der Pharisäer, knüpft an die pharisäische Forderung der Gerechtigkeit an und zeigt, daß Gesetzeswerke nicht rechtfertigen können, sondern nur der Glaube. Barnabas, der Levit, wählt seine Bilder aus dem Tempelwesen und macht klar, daß die irdischen Opfer nicht reinigen können, sondern allein das Todesopfer des himmlischen Hohenpriesters Jesus.

Es ist nicht viel, worin sich Paulus als Theologe von den anderen unterscheidet: nicht eine Überzeugung, nur eine Formel. Ist die „paulinische Theologie" die Rechtfertigungslehre, so kann man sagen, daß es eine „paulinische Theologie" nur in sehr geringem Umfange gegeben hat.

Dann kann sie natürlich auch keinen großen Einfluß auf das Urchristentum geübt haben.

Die gewöhnliche Meinung zwar ist, daß sie von gewaltigem Einfluß gewesen sei. Man sieht es als eine Wirkung der Rechtfertigungslehre des Paulus an, daß das Christentum nicht auf den Boden der jüdischen Religionsgemeinde beschränkt blieb, sondern hinausgetragen wurde

[1]) Daß der Hebräerbrief von Barnabas ist, ist durch Tertullian (de pudicitia 20) und die sogen. Tractatus Origenis bezeugt. Innere Gründe, die die Überlieferung bestätigen, habe ich in meiner Schrift „Der Verfasser des Hebräerbriefes", Straßburg 1910, zusammengestellt.

zu den Heiden. Das ist schon deswegen unhaltbar, weil die christliche Heidenmission ja gar nicht von Paulus begonnen wurde. Es stimmt einfach nicht, was man erstaunlicherweise so oft zu lesen bekommt: Paulus sei es gewesen, der den Übergang des Christentums vom Judentum zur heidnischen Welt vermittelt habe; sondern die das vermittelten, waren die Männer aus Zypern und Kyrene, die nach der Steinigung des Stephanus nach Antiochien flohen und dort auch den Griechen das Evangelium verkündeten (Apg 11 20)[1]. In ihre Arbeit traten Barnabas und Paulus ein. Die späteren Missionsreisen waren nur die natürliche Fortsetzung dessen, was jene Männer angefangen hatten.

Oder man nimmt an, daß die Urapostel durch den Eindruck der Rechtfertigungslehre des Paulus zu ihrer Entscheidung in der Gesetzesfrage bestimmt wurden. Nach allem, was bisher gesagt wurde, ist auch daran nicht zu denken. Wir haben nicht einmal eine Nachricht, daß bei jener Tagung in Jerusalem Paulus den Uraposteln überhaupt seine Gedanken über die Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werke vorgetragen habe. Nach der übereinstimmenden Darstellung unserer beiden Berichterstatter, über die man sich nicht leicht hinwegsetzen darf, war es nur eine Frage, von der die Entscheidung der Apostel abhing: ob die Christen aus den Heiden den Geist bekommen hatten; nachdem durch den Bericht des Barnabas und Paulus erwiesen war, daß Gott unter ihnen dieselben Zeichen und Wunder getan hatte wie unter den Judenchristen, war kein Zweifel mehr, daß sie ohne weiteres als gleichberechtigte Brüder anzuerkennen seien (Gal 2 8 Apg 15 12). Wenn Paulus damals überhaupt von der Rechtfertigung aus Glauben ohne Gesetzeswerke geredet hat, so gehört das unter die heftigen Auseinandersetzungen mit seinen

[1]) Diese Flucht und der damit verbundene Anfang der Heidenmission erklärt sich aus den Anweisungen Jesu, der bei Verfolgungen zu fliehen gebietet (Mt 10 23) und auch das Zeugnis vor den Heiden an die Verfolgungen geknüpft denkt (Mt 10 17 f.). Daß Jesus voraussetzt, daß nach seinem Tode das Evangelium durch die ganze Welt verkündet werden wird, läßt sich angesichts Mt 26 13 und Mk 13 10 nicht leugnen. Mt 10 23 spricht nicht dagegen, denn die Städte Israels sind nicht die Städte Palästinas, sondern die Städte des römischen Reiches, in denen jüdische Gemeinden sind. Daß das Reich Gottes und dementsprechend die Botschaft vom Reiche nur für die Israeliten bestimmt sei, die in der Heimat leben, einen solchen in der hellenistischen Zeit des Judentums unerhörten Gedanken darf man Jesus nicht zutrauen; auch Mt 10 17 f. 24 9 ist der Hintergrund des römischen Reiches deutlich. Allerdings erscheint bei Jesus das Evangelium als eigentlich nur für die Juden daheim und draußen bestimmt; die Wirkung auf die Heiden fällt nur nebenbei mit ab. Anders aber ist es auch später nicht aufgefaßt worden. Der Beginn der Heidenmission in Antiochien schließt sich an die letzte Rede des Stephanus, in der über die unbekehrbaren Juden der Stab gebrochen war. Paulus wendet sich in der Regel zuerst an die Juden; weil er bei ihnen nichts ausrichtet, sucht er gleichsam Ersatz bei den Heiden (Apg 13 46 17 1 18 6 Röm 1 16). Die Heiden haben nur dank der Verstocktheit der Juden hereinschlüpfen können (Röm 11 11); sie sind wider die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft worden (Röm 11 24).

Gegnern, die Lukas etwas geringschätzig mit dem Worte „viel Gezänk" abtut (Apg 15 7). Bei der Entscheidung der Apostel spielte die Rechtfertigungslehre des Paulus keine Rolle.

Am ehesten könnte man noch behaupten, daß sie wenigstens die Wirkung gehabt habe, die Galater von ihrem Vorsatze, sich beschneiden zu lassen, wieder abzubringen. Daß der Galaterbrief Erfolg gehabt hat, ist ja daraus zu schließen, daß uns dieser Brief erhalten ist. Dennoch darf man wohl annehmen, daß das Durchschlagende an diesem Schreiben nicht so sehr die scharfsinnigen Gedanken über Abraham und das Gesetz und über Sara und Hagar waren, als der einfache Hinweis auf die Entscheidung der zwölf Apostel und vor allem jener Grund, der schon in Jerusalem alle Gegnerschaft entwaffnet hatte: „Habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen oder aus glaubendem Hören?" (Gal 3 2).

Daß die Rechtfertigungslehre des Paulus für die religiöse Entwickelung des Urchristentums ohne Bedeutung war, zeigt sich darin, daß sich niemand auf sie bezieht. Das übrige Neue Testament schweigt davon, bei den apostolischen Vätern finden sich höchstens ein paar schwache Erinnerungen[1]. Das ganze Mittelalter hindurch hat sie sich nur bei den Theologen fortgeerbt, selten tiefere Teilnahme findend; erst in der Reformationszeit wurde sie ans Licht gezogen, um nun unter veränderten Umständen eine Bedeutung zu gewinnen, wie sie sie nie gehabt hatte, indem sie der Grundstein einer neuen Theologie und das „Materialprinzip" einer neuen Kirche wurde.

Es ist nicht nur die Rechtfertigungslehre, die der modernen Theologie als „spezifisch paulinisch" gilt; die Bedeutung des Paulus für die Entwickelung des Urchristentums soll viel, viel größer gewesen sein. Schon was vorhin aus Heitmüllers Aufsatz angeführt wurde, gibt eine Ahnung, welche Selbständigkeit und welchen tiefgreifenden Einfluß man dem Paulus zutraut. Soll man alles zusammenbringen, was in den gangbaren Darstellungen die Marke „spezifisch paulinisch" trägt, so weiß man kaum wo anfangen und aufhören. Wenn ich mir's recht überlege, so lassen sich die angeblich „paulinischen" Vorstellungen am besten in drei Gruppen ordnen: die göttliche Präexistenz Christi; das Kreuz Christi als grundlegende Heilstatsache; die Vereinigung des Gläubigen mit dem erhöhten Herrn durch die Taufe.

1. Die göttliche Präexistenz Christi. Er ist Gottes geliebter Sohn, der Erstgeborene aller Schöpfung, durch den und in den alles geschaffen ist (Kol 1 15 ff). Als er Mensch wurde, hat er sich erniedrigt und der Göttlichkeit entblößt (2. Kor 8 9 Phil 2 5 ff); also bedeutet die

[1]) Ich weiß nur 1. Klemens 32 4 anzuführen.

Auferstehung und Erhöhung eine Rückkehr in das göttliche Wesen, in dem er schon vor Anfang der Welt war.

2. Das Kreuz Christi als die grundlegende Heilstatsache. Paulus will nichts wissen als den gekreuzigten Christus (1. Kor 2 2), sich keines Dinges rühmen als des Kreuzes Christi (Gal 6 14); das Evangelium ist für ihn das Wort vom Kreuz (1. Kor 1 18 Gal 3 1). Denn auf dem Tode Jesu am Kreuz beruht die ganze Hoffnung des Christen, beruht die Rettung. Er hat sich für unsere Sünden dahingegeben, damit er uns errettete aus der gegenwärtigen bösen Welt (Gal 1 4 1. Tim 2 3—7); die Erlösung ist eine Erlösung durch sein Blut (Eph 1 7).

3. Die Vereinigung des Gläubigen mit dem erhöhten Herrn durch die Taufe. Die Taufe ist eine Eintauchung in den Tod Christi. Im Wasser stirbt man und wird begraben, wie Christus starb und begraben wurde; aus dem Wasser geht man zu neuem Leben hervor, wie Christus vom Tode auferstand (Röm 6 3 ff. Kol 2 11 ff.)[1]. Es ist ein neues Wesen, was aus der Taufe kommt. Der Unterschied von dem alten Menschen besteht darin, daß der Getaufte nicht mehr für sich ist, sondern zu dem himmlischen Christus gehört; er ist „in Christus" (2. Kor 5 17)[2]. Er hat in der Taufe den Leib des Fleisches abgelegt (Kol 2 11) und dafür Christus angezogen (Gal 3 27); daher er nicht mehr seinen Begierden leben kann (Röm 6 6 12 f.), sondern heilig ist (1. Kor 6 11). Für diese Einschließung des Getauften in den erhöhten Herrn gebraucht Paulus am liebsten das Bild des Leibes. Der Christ ist in Christus wie das Glied im Leibe (1. Kor 6 15 12 12 ff. Röm 12 4 f.); die Gesamtheit der getauften Gläubigen, die Kirche, ist Christi Leib, er ist das Haupt der Kirche (Kol 1 18 Eph 1 22 4 15 5 23 1. Kor 11 3). Der einzelne ist so völlig in dem Erhöhten aufgegangen, daß die Wunden, die er an seinem Leibe trägt, als Christi Wunden gelten, daß er sich vorkommt, als hänge er auch am Kreuz; Christus leidet immer weiter in seinen Gliedern (Gal 6 14 17 2. Kor 4 10 13 4 Kol 1 24 Phil 3 10). Je mehr die Christen zunehmen an Erkenntnis — wohl auch je mehr Getaufte in die Kirche hereinkommen — desto mehr wächst der Leib Christi; er muß wachsen, bis er die ganze Welt ausfüllt (Eph 1 23 4 16 Kol 1 19 f. 2 19). Dasselbe wird auch unter anderen Bildern angeschaut. Die Kirche ist ein Bauwerk, dessen Eckstein Christus ist. Die Verbindung mit dem Erhöhten kommt dadurch zustande, daß die Gläubigen in

---

[1]) Tit 3 5 gilt das Neuaufleben in der Taufe als eine Wiedergeburt; auch die Auferstehung Jesu wird ja mitunter als eine Geburt gedacht (Kol 1 18 vgl. Offb 1 5 Apg 2 24). Die Neu-Getauften sind Kinder (1. Kor 3 1 f. Gal 4 19).

[2]) Dafür kann auch gesagt werden: Christus ist in ihm (Gal 2 20 Röm 8 10); denn: „Der Herr ist der Geist" (2. Kor 3 17). — Vgl. G. Adolf Deißmann, Die Formel „in Christo Jesu" untersucht, Marburg 1892.

dies Gebäude mit hineingebaut werden wie die Steine (Eph 2 20–22 1. Kor 3 9 11 16 f. 2. Kor 6 16). Auf ihm sollen sie mehr und mehr „sich erbauen" (Kol 2 7 1. Kor 14 4 1. Thess 5 11 u. ö.), damit der Bau wachse zu einem heiligen Tempel, einer Behausung Gottes (Eph 2 21 f. 4 16)[1]. Oder das Verhältnis der Gläubigen zum Herrn wird gedacht wie das der Zweige zum Stamme oder zur Wurzel; in der Taufe ist man ihm eingepflanzt (Röm 6 5[2] vgl. 11 16–24). Alle diese Bilder sind Versuche, die völlige Verwandlung des Daseins, die Welterhobenheit des Getauften anschaulich zu machen; der Christ ist nicht mehr er selbst, er lebt nur noch, soweit er aus Christus lebt, er ist ein Stück Christus geworden.

Ich denke, daß damit ungefähr umschrieben ist, was man heutzutage unter „paulinischer Theologie" versteht. Sollte in dieser Zusammenstellung noch der eine oder der andere Zug fehlen, so wird das doch kaum viel ausmachen. Was von den genannten Punkten gilt, wird wohl auch gelten von dem, was etwa sonst noch jemand für „paulinisch" hält.

Die Meinung der modernen Theologie ist, daß, bevor Paulus auftrat, diese Vorstellungen in der urchristlichen Gemeinde nicht oder doch nur in ganz schwachen Ansätzen vorhanden waren. Erst von Paulus sollen die Christen das alles gelernt haben. Die entsprechenden Anschauungen der ersten Jünger Jesu und der Urgemeinde denkt man sich etwa folgendermaßen. Der Christusglaube habe sich im wesentlichen beschränkt auf die Gewißheit, daß der sündlose Mensch Jesus durch die Auferweckung zur Rechten Gottes erhöht und zum Messias gemacht worden sei, der einst als Weltrichter wiederkommen und das Reich Gottes bringen werde. Den Tod Jesu habe man lange als „furchtbares Rätsel" empfunden und sich nur so damit abfinden können, daß man ihn in der Schrift geweissagt fand und sich der durch die Erscheinungen erwiesenen Auferstehung getröstete. Vielleicht habe man schon aus Jes 53 gelernt, den Tod des Messias als Sühnetod aufzufassen; jedenfalls aber habe man nicht mit solcher tiefen Freude von dem Kreuz reden können wie Paulus, dem der Tod Jesu der einzige Grund der Hoffnung war. Vollends die Vorstellung von der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus habe die Urgemeinde vor Paulus nicht gekannt.

Liegen die Dinge so, dann ist der Einfluß des Paulus auf den

---

[1]) Daher Leib Christi = Tempel; der Leib erbaut sich (Eph 4 16). Auch der Leib des Menschen wird ja angesehen als ein Haus: 1. Kor 6 19 2. Kor 5 1 ff. vgl. 2. Pet 1 13.

[2]) „wenn wir eingepflanzt geworden sind (nämlich ihm, Christus) durch das Abbild seines Todes (d. h. die Untertauchung) . . ." Die grammatisch mögliche Übersetzung von Hans Lietzmann (Handbuch zum Neuen Testament 3. Band, Tübingen 1910, S. 31): „wenn wir mit der Nachbildung seines Todes verwachsen sind . . ." gibt keinen Sinn.

Glauben der ersten Christen allerdings gewaltig gewesen. Denn was man zwei Jahrtausende lang für das Christentum gehalten hat, ist in erster Linie eben das, was unter jene drei Hauptpunkte fällt. Ist das alles erst durch Paulus gekommen, dann ist es nicht zu viel gesagt, wenn man Paulus den zweiten Stifter des Christentums nennt.

Ich behaupte nun, daß das alles der Urgemeinde vom ersten Anfang an genau so bekannt und vertraut war wie dem Paulus.

Dafür sprechen zunächst Erwägungen allgemeiner Art. Hätte Paulus die Christenheit mit neuen Glaubensvorstellungen beschenkt oder durch seine Erkenntnisse eine Wandlung in der religiösen Stimmung der Christen bewirkt, so dürfte man erwarten, daß in der ersten christlichen Geschichtsquelle, in der Apostelgeschichte des Lukas, irgendetwas davon zu lesen stände. Das ist nicht der Fall. Man wird wahrscheinlich sagen, es sei nur natürlich, daß, nachdem die Christenheit mit ganzer Seele auf die neuen Gedanken des Paulus eingegangen war, die Erinnerung sich unwillkürlich danach färbte und die spätere Geschichtserzählung so ausfiel, als hätte man diese Dinge von Anfang an geglaubt. Das wäre zwar nicht natürlich, sondern erstaunlich, mag aber als Möglichkeit einmal zugegeben werden. Aber auch wenn alles einzelne vertuscht sein sollte, so möchte man doch meinen, daß sich wenigstens davon eine Spur erhalten haben müßte, daß Paulus überhaupt als Lehrer Aufsehen erregte; etwa so wie es von Jesus heißt: er lehrte wie einer der Macht hat, und sie staunten über seine Lehre. Die Apostelgeschichte weiß davon nichts; das eine Mal wo sie erwähnt, daß Paulus als Lehrer in der Gemeinde gewirkt habe, stellt sie ihn hinter Männer wie Barnabas, Simeon Niger, Lukios den Kyrenäer und Manaen, den Milchbruder des Herodes (Apg 13 1).

Gewichtiger ist folgendes. Wir wissen, daß Paulus von der Zeit der Apostelтagung an mit seinen pharisäischen Feinden zu kämpfen hatte. Er erzählt, sie hätten ihn und seine Wirksamkeit unter den Heiden belauert, ob sie wohl einen Anlaß fänden, ihn lahmzulegen (Gal 2 4). Er bezeugt verschiedentlich, daß sie in seinen Gemeinden Zweifel an seiner apostolischen Sendung zu erregen suchten (1. Kor 9 1 2. Kor 11 5 12 11 f.). Es hätte kein bequemeres Mittel, ihn zu verdächtigen, gegeben, als wenn sie hätten zeigen können, daß sein Evangelium nicht das ursprüngliche sei, daß er Neuerungen aufgebracht habe. Das aber haben sie, so viel wir sehen, nie behauptet; Paulus redet nie von einem solchen Vorwurf. Das ist ein Beweis, daß man das nicht behaupten konnte.

Im Gegenteil sind die pharisäischen Widersacher des Paulus Zeugen, daß seine Evangeliumsverkündigung inhaltlich vollkommen mit der der Urapostel übereinstimmte. Denn sie behaupteten, er habe sein Evangelium

„von Menschen" (Gal 1 11f.), d. h. von den ersten Jüngern Jesu[1]. Das hätten sie natürlich nicht sagen können, wenn sich seine Verkündigung von der der ersten Jünger unterschieden hätte.

Was sich schon aus allgemeinen Erwägungen ergibt, wird bestätigt durch den Eindruck der urchristlichen Schriftzeugnisse. Die sämtlichen, vorhin genannten, angeblich „paulinischen" Vorstellungen finden sich auch in Schriften, die nach ihrem eigenen Zeugnis oder der Überlieferung von Verfassern stammen, die vor Paulus Christen waren, nämlich im 1. Petrusbrief, im Hebräerbrief des Barnabas und in den johanneischen Schriften.

Daß Christus von Uranfang an bei Gott war und göttliches Wesen hatte, daß er bei der Menschwerdung vom Himmel kam, das wird in den johanneischen Schriften immer wieder gesagt, am großartigsten im Anfang des Johannesevangeliums. Auch in der Einleitung des Hebräerbriefes wird er beschrieben als der Sohn, der Gottes Abglanz ist, durch den Gott die Welt schuf, der höher war als die Engel, aber unter die Engel erniedrigt wurde. Wenn es 1. Pet 1 20 von Christus heißt, er sei schon vor Grundlegung der Welt vorher ausersehen worden, so braucht nicht mehr gemeint zu sein, als daß ihn Gott als künftiges Geschöpf in Aussicht genommen habe[2]; da aber die Fortsetzung lautet, daß er erschienen sei am Ende der Zeit, so ist doch das nächstliegende Verständnis das, daß er schon vorher da war, aber verborgen.

Wie bei Paulus, so wird auch im 1. Petrusbrief alles Heil auf das Leiden des Gekreuzigten zurückgeführt. Sein Blut hat die Christen erlöst aus dem alten, eitlen Wandel (1. Pet 1 18 ff.); er hat ihre Sünden an das Holz getragen, damit sie der Gerechtigkeit lebten (2 24), und sie durch sein Leiden zu Gott geführt (3 18)[3]. Der Hebräerbrief beschäftigt sich mit fast nichts anderem als dem Todesopfer Jesu, durch das eine ewige Erlösung erreicht ist (Heb 9 12). Im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen überwiegt der Gedanke der Offenbarung Gottes im Sohne so sehr, daß der Kreuzesglaube etwas in den Hinter-

[1]) Daß dies gemeint ist, ergibt sich aus dem folgenden. Denn Paulus begegnet diesem Vorwurf dadurch, daß er nachweist, er habe um die Zeit seiner Bekehrung zu den älteren Aposteln keine Beziehungen gehabt.

[2]) So Bernhard Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments[7]. Stuttgart und Berlin 1903. S. 168.

[3]) Es beruht auf dem alten, nun wohl bald überwundenen kritischen Grundsatz, daß immer nur genau das dagewesen sei, was in der Niederschrift enthalten ist, wenn man hier einen Unterschied von Paulus findet. „Zwar scheinen jene paulinischen Gedanken wie von ferne noch hindurchzuklingen durch die paulinischen Worte, mit welchen der Verfasser dreimal vom Tode Christi redet; allein sehen wir näher zu, so bezieht sich jede dieser Stellen doch nicht auf Versöhnung der Sündenschuld, sondern auf Wegschaffung des Sündenlebens, auf sittliche Besserung der Sünder". Otto Pfleiderer, der Paulinismus[2], Leipzig 1890. S. 424.

grund tritt. Gleichwohl ist er als selbstverständlich vorausgesetzt. Jesus ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt (Joh 1 29), sein Blut reinigt von jeder Sünde (1. Joh 1 7). In der Offenbarung vollends gilt der Sieg des Lammes über den Tod als das entscheidende Ereignis, das das Ende herbeiführt und die Seligkeit bringt (Offb 5 5 9 7 14).

Die Vorstellung, daß der Gläubige durch die Taufe in eine wunderbare Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen kommt, ist auch im 1. Petrusbrief bezeugt. Die Taufe wird verglichen mit der Sintflut, durch die sich Noah rettete, und ihre Wirkung wird erklärt aus der Auferstehung Jesu Christi (1. Pet 3 19–22). Da ist sie wie bei Paulus als tödliches Wasser gedacht, durch das hindurch man kraft Tod und Auferstehung Jesu zu einem neuen Leben gerettet wird. Daher werden auch hier die Christen mit neugeborenen Kindern verglichen (2 2). Der Zusammenhang mit Christus wird mit denselben Bildern beschrieben wie bei Paulus. Wenn es heißt, daß die Gläubigen an den Leiden Christi teilhaben (4 13), so liegt das Bild der Leibesgemeinschaft vor. An einer anderen Stelle (2 4–5) erscheint das Bild des Bauwerkes: Die Christen kommen zu dem lebendigen Stein Christus und bauen sich so als lebendige Steine zu einem geistlichen Hause. Dieselbe Vorstellung im Hebräerbriefe: „wir sind Christi Haus“ (Heb 3 6). Im Johannesevangelium, das von der neuen Geburt aus Wasser und Geist redet (Joh 3 3–5), wird die Vereinigung mit dem Auferstandenen angeschaut sowohl unter dem Bilde des allumfassenden Leibes — „wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alle zu mir ziehen“ (12 32 vgl. 20 17) — als unter dem des Baumes — „ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben; wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht“ (15 1–8).

Die Kritik wird diese Beweisführung nicht gelten lassen. Denn — so sagt man — diese Schriften stammen ja gar nicht aus der ältesten Schicht des Christentums, sondern sind Denkmäler einer ziemlich weit vorgeschrittenen Zeit. Es sind unechte Schriften, die lange nach Paulus, frühestens gegen Ende des 1. Jahrhunderts, entstanden sind. In dem, was sie mit den Paulusbriefen gemeinsam haben, zeigt sich eben der Einfluß des Paulus. Sie haben diese Vorstellungen von Paulus überkommen.

Die späte Ansetzung der Johannesschriften läßt sich durch alte Überlieferung stützen. Weshalb aber sollen der Hebräerbrief und der 1. Petrusbrief erst lange nach dem Tode des Paulus entstanden sein? Ich schlage die literaturgeschichtlichen Darstellungen nach und finde als ersten und entscheidenden Grund angegeben ihren — „Paulinismus“[1]!

[1]) Ein paar Stichproben: Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments[5], Berlin 1848, S. 354: „Die Unwahrscheinlichkeit, daß der Ap. Petrus sich in eine

Das ist der schönste Zirkelschluß. Daß die Schriften so jung sind, beweist man aus ihrem „Paulinismus"; aber von „Paulinismus" zu reden hat man erst dann einen Schein von Recht, wenn diese Schriften so jung sind. Denn wenn sie von Männern der Urgemeinde stammen, so ist eben damit bewiesen, daß, was als „paulinisch" gilt, urchristlich ist.

Fällt der „Paulinismus" als Beweisgrund weg, so bleibt überhaupt kein überzeugender Grund für die späte Ansetzung des 1. Petrusbriefes und des Hebräerbriefes. Denn was man sonst noch zur Begründung heranzieht, das sind meist unbeweisbare Behauptungen[1]. Gegen die Überlieferung, daß der 1. Petrusbrief von Petrus und der Hebräerbrief von Barnabas sei, läßt sich Stichhaltiges nicht einwenden.

Aber ich will mich nicht hinter literaturgeschichtliche Voraussetzungen zurückziehen, über die nun einmal noch Streit ist. Ich will annehmen, die übrigen Gründe für die späte Entstehung der genannten Schriften seien völlig ausreichend. Der Hebräerbrief möge aus der Zeit Domitians und der 1. Petrusbrief meinethalben aus der Zeit Trajans stammen. Ist damit bewiesen, daß sie von Paulus abhängig sind? Durchaus nicht. Zeitliches Nacheinander bedeutet noch nicht innerliche Abhängigkeit. Wenn Schriften, die ein Menschenalter oder mehr nach Paulus entstanden sind, zu einem großen Teil dieselben Anschauungen wiedergeben wie die Paulusbriefe, so ist noch lange nicht zu schließen, daß sie diese aus den Paulusbriefen geschöpft haben; es ist mindestens ebenso gut möglich, daß es gemeinchristliche Gedanken sind, die natürlich in der späteren Zeit genau so vorherrschen wie in der früheren. Daß Abhängigkeit vorliegt, müßte

---

solche Abhängigkeit von Paulus habe begeben, und insbesondere, daß er dessen Briefe selbst aus späterer Zeit und selbst den unechten Eph. Br. kennen könne, begründet einen starken Verdacht gegen die Echtheit des Briefes." Otto Pfleiderer, das Urchristentum, seine Schriften und Lehren², Berlin 1902, II S. 506: „Daß der Verfasser des ersten Petrusbriefes nicht der Apostel Petrus gewesen sein kann, ergibt sich mit voller Gewißheit aus des Verfassers Abhängigkeit von Paulus einerseits und dem Fehlen jeder Spur einer Erinnerung an einen persönlichen Jüngerverkehr mit Jesus andererseits." Ebenso Adolf Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, S. 132 f. W. Wrede, das literarische Rätsel des Hebräerbriefs, FRL 8, Göttingen 1906, S. 81: „An ernsten Bedenken (gegen die Barnabasüberlieferung) ist kein Mangel. Der der Urgemeinde verbundene Barnabas soll eine Theologie lehren, die die paulinische als längst festgelegte Basis hinter sich hat?"

[1]) Petrus müßte mehr von Jesus erzählen. Petrus müßte sich über die Gesetzesfrage aussprechen. Petrus konnte nicht so fließend griechisch schreiben. Petrus durfte sich nicht so ohne weiteres an heidenchristliche Gemeinden im Missionsgebiet des Paulus wenden. Der 1. Petrusbrief setzt die domitianischen Verfolgungen voraus usw. — Unter den Gründen für die späte Ansetzung des Hebräerbriefes ist der beliebteste, aber nichtsnutzigste der, nach Heb 2_3 gehöre der Verfasser zur „zweiten Generation". Als ob die „zweite Generation" erst im Jahre 60 erschienen wäre; als ob sie nicht schon am Pfingsttage dagewesen wäre! Über den ernster zu nehmenden Einwand, der Verfasser könne kein Levit gewesen sein, vgl. in meiner angeführten Schrift S. 56.

erst in jedem Falle besonders bewiesen werden. Man beweise einmal, daß die Ausführungen des Hebräerbriefes über das vormenschliche Dasein Christi minder ursprünglich sind als die entsprechenden Ausführungen des Paulus. Man beweise einmal, daß die Erörterungen über das hohepriesterliche Opfer Jesu die Kreuzpredigt des Paulus voraussetzen. Man beweise, daß der Verfasser des 1. Petrusbriefes erst durch den Vorgang des Paulus darauf gekommen ist, die Taufe mit der Auferstehung Jesu in Verbindung zu bringen. Man beweise, daß ihm bei der Schilderung des Gebäudes aus den lebendigen Steinen Paulusworte vorschweben. Man hat es noch nie bewiesen; man wird es auch nicht beweisen. Es lassen sich ja Möglichkeiten denken, wie man so etwas beweisen könnte; aber diese Möglichkeiten treffen hier nicht zu. Es könnte z. B. durch anderweitige Überlieferung feststehen, daß die Verfasser Schüler des Paulus gewesen sind; eine solche Überlieferung gibt es aber nicht. Oder sie könnten sich selbst als Paulusschüler bekennen, indem sie Worte des Paulus anführten oder sich sonst auf Paulus beriefen; das tun sie aber nicht. Oder ihre Abhängigkeit von Paulus könnte sich dadurch verraten, daß sie Gedanken, die wir aus Paulus kennen, mit denselben Worten ausdrückten wie Paulus, wobei sich dann aus dem Zusammenhange ergeben müßte, daß die Fassung bei Paulus die ursprüngliche wäre; das ist aber nirgends der Fall[1]. Wenn aber ein solcher Beweis nicht erbracht werden kann, so folgt, daß der angebliche „Paulinismus" dieser Briefe — ebenso der Johannesschriften — eine Fabel ist.

Dann ist aber der ganze „Paulinismus" eine Fabel. Es läßt sich von keinem der grundlegenden christlichen Gedanken behaupten, daß er zuerst von Paulus ausgesprochen worden sei; es läßt sich von keinem neutestamentlichen Schriftsteller beweisen, daß er irgendetwas von Paulus gelernt habe[2].

Man wundert sich nur über das eine, wie es möglich ist, daß die Ansicht von dem theologischen Einfluß des Paulus auf das Urchristentum dermaßen durchgedrungen ist, daß sie heute fast unbestritten herrscht. Welches sind eigentlich die Gründe, auf die sie sich stützt? Man muß schon suchen, sie zu finden; denn, wie erwähnt, halten die meisten diese Ansicht für so gesichert, daß sie sich eine Begründung glauben ersparen zu können. So viel ich sehe, weiß man bloß folgendes anzuführen.

Paulus sagt einmal, er habe das Evangelium, das er verkündige,

---

[1]) Auf Behauptungen wie die, daß *συσχηματιζόμενοι* 1. Petr 1$_{14}$ auf *συσχηματίζεσθε* Röm 12$_2$ zurückgehe, oder daß *ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι* 1. Pet 2$_{24}$ eine Nachahmung von *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* Röm 6$_2$ sei, gehe ich nicht ein.

[2]) Selbst 2. Pet 3$_{15}$ bedeutet nur Übereinstimmung, nicht Abhängigkeit.

nicht von Menschen empfangen, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi (Gal 1 12); er denkt dabei an sein Erlebnis vor Damaskus (Apg 9). Aus dieser Bemerkung glaubt man schließen zu dürfen, was Paulus predigte, sei für die Christenheit etwas ganz Neues gewesen. Dabei sagt doch schon die einfachste Überlegung, daß, was dem einzelnen als eine neue Offenbarung aufgeht, an sich nicht etwas Neues zu sein braucht. Es läßt sich doch z. B. leicht denken, daß einem Mohammedaner, der ein erbitterter Christenfeind ist, wie ein Blitz vom Himmel die Überzeugung kommt, Jesus sei der Sohn Gottes; ist er darum der erste, der diese Überzeugung hat? Paulus selbst sagt wenige Zeilen weiter, daß er dann den Glauben verkündigt habe, den er früher zerstörte (1 23); damit bezeugt er selbst, daß das, was ihm vor Damaskus offenbart worden war, dasselbe war, was die ersten Jünger längst glaubten.

Sodann verweist man darauf, daß Paulus ein paarmal von „seinem Evangelium" redet (Röm 2 16 16 25 2. Tim 2 8 vgl. 2. Kor 4 3 1. Thess 1 5 2. Thess 2 14 Gal 1 11); daraus folge, daß der Inhalt seiner Verkündigung „paulinisch" sei. Daß er das Gegenteil meint, zeigt Gal 2 2. Dort erzählt er, daß er das Evangelium, das er verkündete, den Aposteln in Jerusalem vorgelegt habe; aus dem Zusammenhang folgt, daß diese sein Evangelium als das rechte, als das ihre anerkannt haben. Wenn Paulus von „seinem Evangelium" redet, so tut er es nicht in dem Sinne: „mein Evangelium ist ebensogut wie das der anderen" — sondern: „mein Evangelium ist dasselbe wie das der anderen."

So begründet man den „Paulinismus". Diese Gründe sind so kümmerlich, daß es einfach nicht zu glauben ist, daß auf ihnen allein die folgenschwere Anschauung erwachsen sein soll, die für die ganze moderne Auffassung der urchristlichen Geschichte bestimmend ist. Vielmehr scheint es, daß hier wie manchmal in der Wissenschaft eine verjährte Betrachtungsweise nachwirkt, die auf einer früheren Stufe der modernen Forschung einmal notwendig war, die sich seitdem aber nur durch ihr eigenes Schwergewicht erhält, während man ihre eigentlichen Gründe längst vergessen hat.

Wir werden ein wenig zurückgehen müssen in der Geschichte unserer Wissenschaft. Es ist bekannt, daß es vor allem eine Schule war, die den „Paulinismus" in einen schroffen Gegensatz zu dem Christentum der ersten Jünger Jesu stellte: die von Ferdinand Christian Baur begründete „Tübinger Schule". Für Baur und seine Schüler war das ganze Neue Testament ein Denkmal des großen Kampfes zwischen der heidenchristlichen, „paulinischen", und der judenchristlichen, „petrinischen" Richtung und des allmählichen Zusammenschlusses beider Richtungen zur Einheit der katholischen Kirche. Die eigentliche „Tübinger Schule" ist

heute ausgestorben, und ihre überkühne „Tendenzkritik", die alles im Neuen Testament auf jenen Kampf bezog und die Überlieferungen über die Entstehung dieser Schriften fast völlig über den Haufen warf, hat heute sehr viel gemäßigteren Anschauungen Platz gemacht. Gleichwohl kann man sagen, daß fast die ganze heutige „liberale" Theologie, soweit es sich um die Anschauungen über das Neue Testament handelt, in einem engeren oder loseren Abhängigkeitsverhältnis zu der Tübinger Schule steht. Es ist vor allem wohl Karl Weizsäcker gewesen, der die bis dahin in engem Bette strömende Tübinger Theologie — sehr gebändigt und abgeschwächt — auf weitere Gefilde leitete und für die gesamte neuere kritische Theologie fruchtbar machte[1]. Es ist gewiß mancher Unterschied zwischen den Anschauungen Baurs über den „Paulinismus" und denen der Neueren, etwa Jülichers oder Heitmüllers; namentlich sieht man heute Urgemeinde und „Paulinismus" nicht mehr als zwei feindliche Heerlager, sondern als zwei Entwicklungsstufen an. Aber darin, daß die heutigen kritischen Theologen überhaupt von „Paulinismus" reden, die „paulinische Theologie" als eine ganz oder doch in wichtigen Hauptsachen eigentümliche Erscheinung dem ältesten Christentum gegenüberstellen, verrät sich ihre Abhängigkeit von der Tübinger Schule und von Baur; ich wüßte wenigstens nicht, woher sie die Vorstellung von der entscheidenden Bedeutung des Paulus für das Urchristentum anders haben könnten. Es ist also zu fragen, wie Baur auf den Gedanken kam, daß Paulus auf einem anderen Standpunkte gestanden habe als die Urapostel.

Baur hat seine Ansichten über das Urchristentum zum ersten Male zusammengefaßt in seinem Buche über Paulus[2]; seine vorausgehenden Untersuchungen über die Christuspartei in Korinth und über den Römerbrief sind in diesem Buche mit verarbeitet. In der Einleitung bestimmt er seine Aufgabe: er will „historisch-kritisch" untersuchen, „wie das mit dem Judentum noch so eng verwachsene Christentum von demselben sich losriß und in die Sphäre seiner welthistorischen Bedeutung eintrat" (S. 5). Denn nächst dem Leben Jesu sei dies der wichtigste Punkt der Urgeschichte des Christentums, „wie das Christentum, statt eine bloße Form des Judentums zu bleiben und in ihm zuletzt sogar wieder unterzugehen, sich in seinem eigenen selbständigen Prinzip erfaßte, um sich von ihm loszureißen und als eine neue, von ihm wesentlich verschiedene, von aller nationalen Partikularität des Judentums befreite Form des religiösen Bewußtseins

[1]) In den „Theologischen Abhandlungen, Karl von Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet" (Freiburg i. B. 1892) bekennen sich Harnack, Schürer, H. Holtzmann, v. Soden, Häring, Usener, Jülicher, Grafe, K. Müller und Heinrici als Weizsäckers Schüler. — Übrigens gehörte auch Albrecht Ritschl in seiner Anfangszeit zur Tübinger Schule.

[2]) Ferdinand Christian Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi², Leipzig 1866. Die erste Auflage erschien 1845.

und Lebens sich ihm entgegenzustellen" (ebenda). Diese Fassung der Aufgabe erweckt schon einige Bedenken; denn hier wird etwas vorausgesetzt, was garnicht bewiesen ist: daß nämlich das Christentum zuerst eine Form des Judentums gewesen sei und sich dann „in seinem eigenen Prinzip erfaßt" habe. Im Neuen Testament stehen solche wunderbaren Dinge jedenfalls nicht. Noch merkwürdiger berührt der gleich darauf folgende Satz: „Daß das Christentum, was es seiner universellen historischen Bedeutung nach ist, erst durch den Apostel Paulus geworden ist, ist unleugbare historische Tatsache; auf welche Weise dies aber von ihm geschehen ist, wie dabei sein Verhältnis zu den andern ältern Aposteln gedacht werden muß, ob er in Übereinstimmung mit ihnen oder im Widerspruch und Gegensatz gegen sie die von ihm zuerst geltend gemachten Ansichten und Grundsätze durchführte, dies ist es, was immer noch einer genauern und durchgreifenderen Untersuchung bedarf" (S. 6). Die Hauptsache der ganzen Baurschen Auffassung des Urchristentums, die Selbständigkeit der „paulinischen" Religion, wird schon im Anfang der Einleitung als „unleugbare historische Tatsache" hingestellt. Wenn das feststeht, kann uns die weitere Frage, ob Paulus seine neuen Ansichten und Grundsätze in Übereinstimmung mit den älteren Aposteln oder im Gegensatz gegen sie eingeführt habe, nicht mehr besonders wichtig sein. Ja im Grunde ist auch die Antwort darauf bereits vorweggenommen; denn natürlich kann nun nur die Entscheidung folgen, daß er seine Ansichten im Gegensatz zu den älteren Aposteln durchgeführt habe, denn hätte er sie in Übereinstimmung mit ihnen durchgeführt, wären es eben keine neuen Ansichten, und es wäre nichts mit seiner selbständigen Stellung und historischen Bedeutung. Es lohnt sich kaum, die zwei Bände zu lesen, nachdem einem das, was sie beweisen wollen, bereits auf S. 6 des ersten Bandes als selbstverständliche Voraussetzung aufgezwungen worden ist. Der Inhalt der folgenden Ausführungen über das Leben und Wirken des Apostels Paulus ist auch ganz so, wie man es nach dieser Einleitung erwarten darf. Mit einem wahrhaft galligen Mißtrauen, dem der Mangel besonderer Beglaubigung schon als schwerster Verdachtsgrund gilt, geht der Verfasser der Reihe nach den Erzählungen der Apostelgeschichte zu Leibe und weist scharfsinnig nach, daß die Apostelgeschichte geflissentlich den Petrus wie Paulus und den Paulus wie Petrus erscheinen lasse, um den Unterschied zwischen den beiden Männern und den von ihnen abhängigen Richtungen beschönigend zuzudecken. Gewiß stellt die Apostelgeschichte Petrus und Paulus ziemlich ähnlich dar; sie hat auch gar keine Veranlassung, es anders zu machen. Das müßte Baur eben erst beweisen, daß es so nicht gewesen ist. Aber das tut er nicht. Er hat seine Anschauung von der tiefen Kluft in der Urchristenheit, und jedesmal, wenn der Widerspruch zwischen dieser Anschauung und der ur-

christlichen Geschichtsquelle zutage tritt, ruft er: Hier seht ihr wieder einmal deutlich, wie die Apostelgeschichte alles verdreht! So geht es Kapitel für Kapitel fort. Nirgends findet man in dem wirren Knäuel den Anfang des Fadens. Im fünften Kapitel werden die Verhandlungen zwischen dem Apostel Paulus und den älteren Aposteln besprochen. Hier, wo es sich wirklich einmal um einen Streit innerhalb des Urchristentums über die Bedeutung des Gesetzes handelt, wo wir zugleich in der glücklichen Lage sind, die Darstellung des Lukas an der des Paulus nachprüfen zu können, hier hätte Baur die schönste Gelegenheit, nachzuweisen, daß in diesem Streit Paulus gegen die Urapostel stand, daß also der Bericht des Lukas, der es anders erzählt, falsch ist. Hier fühlt er auch so etwas wie eine Nötigung, das, was er immer behauptet, einmal zu beweisen. Er führt ganz beiläufig zwei Gründe dafür an, daß sich Paulus nicht nur mit ein paar pharisäisch gesinnten Mitgliedern der Urgemeinde, sondern mit den Uraposteln selbst gestritten habe; sie sind aber auch danach und werfen in ihrer Unzulänglichkeit ein scharfes Licht auf die Schwachheit der ganzen Stellung. Es heißt im Hinblick auf Gal 2: „Man begreift den so großen Ernst, mit welchem der Apostel hier die Sache seines Evangeliums verteidigt, erst dann recht, wenn er nicht bloß mit den eingedrungenen falschen Brüdern, sondern mit den Aposteln selbst zu tun hat.“ Ein zwingender Grund! Und dann: „Warum würde er sich denn selbst nach Jerusalem begeben, warum über diese Sache ganz besonders mit den Aposteln so angelegentlich verhandelt haben, wenn er nicht mit gutem Grunde vorausgesetzt hätte, daß die Apostel in Jerusalem dem Ansinnen, das die eingedrungenen falschen Brüder gemacht haben, keineswegs fremd seien?“ Man kann mindestens ebenso gut sagen: er wäre doch nicht nach Jerusalem gegangen, wenn er nicht gewußt hätte, daß die Apostel auf seiner Seite wären. Übrigens ging er gar nicht auf eigene Faust nach Jerusalem, sondern die Gemeinde von Antiochien schickte eine Gesandtschaft (Apg 15 2). Diese Gründe sind nicht ernst zu nehmen; vor allem ist nicht zu glauben, daß aus diesen Nichtigkeiten, die glücklich auf S. 138 auftauchen, die ganze Anschauung Baurs von dem das Urchristentum spaltenden Streit des „Paulinismus“ und des „Petrinismus“ erwachsen sei. Dann aber kann man sich dem überraschenden Ergebnis nicht entziehen, daß Baur für diese Anschauung überhaupt keinen Grund hat.

Es hilft auch nichts, auf die früheren Arbeiten Baurs zurückzugehen, etwa auf seinen wichtigen Aufsatz über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde[1]. Dort heißt es in den einleitenden Aus-

[1]) Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom. Tübinger Zeitschrift für Theologie, herausgegeben von Joh. Christian Friedr. Steudel, Jahrgang 1831, S. 61—206.

führungen[1] in Beziehung auf 1. Kor 1 12: „Es leidet wohl keinen Zweifel, daß sich an Paulus und Apollos vorzüglich der heidenchristliche Teil der Gemeinde anschloß, der Name Petrus aber für solche, die auch als Christen dem Judentum getreuer blieben, der Mittelpunkt einer engern Vereinigung war, wohin wir aber die nach Christus benannte Partei zu rechnen haben, läßt sich nicht so leicht entscheiden." Obgleich im 1. Korintherbrief nicht ein Wörtlein davon steht, daß es sich bei den Streitigkeiten in Korinth um die Frage der Geltung des Gesetzes oder überhaupt um tiefere religiöse Fragen gehandelt habe, wird es von Baur von Anfang an als feststehend behandelt und alles weitere baut sich auf dieser Voraussetzung auf. „Es leidet wohl keinen Zweifel"; Gründe gibt es nicht.

Oder sollte es vielleicht einer der Vorgänger Baurs so überzeugend dargelegt haben, daß Baur es als bewiesen voraussetzen durfte? Sehr wahrscheinlich ist das nicht, da sonst wohl Baur den, dem er die notwendige Unterlage verdankte, genannt hätte. Ich finde auch unter den älteren Theologen niemand, der den Beweis geliefert hätte, den wir bei Baur vermissen. Wohl tauchen hier und da Gedanken auf, die Einzelheiten der Baurschen Auffassung vorwegzunehmen scheinen; aber immer sind es kühne Behauptungen, die mit der ganzen Unbekümmertheit des deduktiv verfahrenden Rationalisten frischweg aus der Luft gegriffen sind. Man liest etwa bei Eichhorn[2]: „Paulus . . . gelangte zu der Einsicht, daß Jesus eine moralische Weltreligion habe stiften wollen, und daher aus dem Christentum wegbleiben müsse, was seiner Ausbreitung unter alle Völker hinderlich sein könnte. Mit kühnem Geist sprach er daher die Christen von der Beschneidung und der Beobachtung der mosaischen Gesetze los, damit den Heiden der Übertritt zum Christentum erleichtert würde." Von Petrus heißt es dementsprechend[3]: „Nur erst nach und nach kamen Petrus Einsichten in den Geist des Christentums zur Reife. Er tat zwar durch die Taufe des Kornelius den ersten Schritt zur Aufnahme der Heiden unter die Christen. Doch fängt erst seine höhere religiöse Aufklärung bei seiner näheren Bekanntschaft mit dem Heidenbekehrer Paulus an." Schon bei Schmidt[4] findet sich die Anschauung, daß Petrus und Jakobus Gegner des Paulus gewesen seien, und zwar vor allem nach der Apostelteilung. In Antiochien sei es zum Bruch gekommen. „Sollte nicht Petrus jetzt die Befolgung des mosaischen

---

[1]) a. a. O. S. 62.

[2]) Johann Gottfried Eichhorn, Einleitung in das Neue Testament 3. Band, 1. Hälfte (Kritische Schriften, 7. Band), Leipzig 1812, S. 15.

[3]) a. a. O. S. 600.

[4]) Bibliothek für Kritik und Exegese des Neuen Testaments und älteste Kirchengeschichte, herausgegeben von Joh. Ernst Christian Schmidt, 1. Band 1797, S. 94f.

Gesetzes allgemein in Antiochien eingeführt haben? Sollte nicht Paulus darum Antiochien verlassen haben, weil er sich besiegt sah? Sollte jetzt nicht jene Spaltung zwischen Judenchristen und Heidenchristen ausgebrochen sein, die in der ältesten Kirchengeschichte so wichtig ist?" Ja schon Semler[1] hat die Vermutung ausgesprochen, die Apostelgeschichte habe den Zweck, die beiden Parteien im Urchristentum, die sich auf Petrus und Paulus beriefen, zu versöhnen; er nimmt freilich an, dieser Gegensatz habe nur zwischen den Schülern des Petrus und Paulus, nicht zwischen diesen selbst bestanden. Man sieht, daß der große Tübinger Kritiker auf Anschauungen bauen konnte, die sich schon vielfach durchgesetzt hatten und bereits ein gewisses Alter für sich hatten. Aber diesen Anschauungen fehlte ebenfalls jegliche Begründung; man hatte den Gegensatz zwischen „paulinischem" und „petrinischem" Christentum aus dem Zwange aprioriſcher Urteile einfach in das Neue Testament hineingesehen. Der Grund liegt jedenfalls in der ganzen Stimmung und Denkweise dieser ersten Anfangszeit der modernen geschichtlichen Wissenschaft. Seit Beginn der Aufklärung strebt man danach, die Weltgeschichte zur Entwickelungsgeschichte zu machen. Entwickelung aber ist nur an Gegensätzen zu erkennen. Daher das Streben, Gegensätze zu finden, die Neigung, die Unstimmigkeiten und Widersprüche zu betonen und zu vergrößern — eine Richtung, die der kritischen Geschichtswissenschaft bis heute eigen geblieben ist. Bei Semler und den anderen Aufklärern mit ihrer naiven Geschichtsmacherei kündigt sie sich schon an; es ist ihnen von vornherein wahrscheinlich, daß es mit der religiösen Einstimmigkeit der Apostel nicht so weit her gewesen sei, daß da das Neue Testament mancherlei schönfärbe. Bei Baur und seinen Schülern feiert diese mißtrauische Betrachtungsweise Triumphe[2]. Wo Baur einen Gegensatz findet, baut er alsbald Türme darauf, und wo er keinen findet, vermutet er, daß hier ein Gegensatz künstlich verdeckt sei. An sich ist dagegen nichts zu sagen; ohne genaue Beobachtung der Unterschiede gibt es keine Wissenschaft. Nur kommt es darauf an, die Gegensätze richtig zu erfassen; und Baur hat sie falsch erfaßt. Erstens sah er einen schroffen Gegensatz, wo keiner war. Einmal im Neuen Testament wird uns von einem Zwist zwischen Petrus und Paulus erzählt (Gal 2$_{11}$ff); es handelt sich um eine Frage der äußeren Lebenshaltung. Petrus, der in Antiochien heidnisch lebt,

[1]) Des Herrn D. Joh. Salomo Semlers Umschreibung und Erklärung des Briefes Jacobi mit dessen vorangeschickter Einleitung in die katholischen Briefe überhaupt und vorzüglich in den Brief Jacobi, aus dem Lateinischen frei übersetzt, mit manchen Abänderungen und erweitert herausgegeben, Potsdam 1789, S. XXXVIIf.

[2]) Die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts hatte den Grundsatz, daß alle geschichtliche Erkenntnis auf Mißtrauen in die Überlieferung beruht; wir werden wieder lernen müssen, daß alle geschichtliche Erkenntnis auf Vertrauen zur Überlieferung beruht.

fängt eines Tages wieder an, jüdisch zu leben. Ein solcher Wechsel der Sitten war für die Judenchristen in Heidenländern ganz unanstößig, weil er in so und so viel Fällen unvermeidlich war; auch Paulus hat ihn vollzogen, so oft er von Juden zu Griechen oder von Griechen zu Juden kam (1. Kor 9 19ff). Was er dem Petrus übelnimmt, ist nur, daß er es aus Menschenfurcht tut, um die Freunde des Jakobus, die, in ihrem jüdischen Hinterlande von den eigentümlichen Schwierigkeiten der Gemeinden unter den Heiden unberührt, einfach auf der Jesusregel des „nicht lassens" stehen, nicht merken zu lassen, wie wenig er hierzulande zögert, die Last des überlebten Gesetzes von der Schulter zu werfen. Heuchelei nennt er das Verhalten des Petrus — womit gesagt ist, daß beide im Grunde einer Meinung sind. Diese Stelle hat Baur ebenso wie seine Vorgänger nicht verstanden und hier, wo eine Verschiedenheit der Anschauungen ausdrücklich ausgeschlossen wird, einen dauernden, tiefen, religiösen Zwiespalt gefunden. Zweitens sah er darin den einzigen, alles beherrschenden Gegensatz, auf den das ganze Neue Testament zu beziehen sei, auf den im Grunde die ganze Kirchengeschichte zurückgehe. Alles im Neuen Testament wurde von diesem einen Gesichtspunkte aus angesehen und maschinenmäßig nach rechts oder links abgeteilt. Natürlich mußten nun alle religiösen Gedanken, bei denen das Gesetz, das Vorrecht Israels und die Gestalt des kriegerischen Davidssohnes nicht hineinspielen, auf die Seite des Paulus geraten; so wurden die Vorstellungen der Weltschöpfung durch Christus, des versöhnenden Kreuzestodes, der neuen Geburt und der übernatürlichen Lebenseinheit mit Christus „paulinisch". Das war aber lauter Gewalttat. So einfach ist die Wirklichkeit nicht; da läßt sich nicht alles säuberlich auf ein Schnürchen reihen. Das Ganze ist zu beurteilen als ein kindlich kühner Versuch einer werdenden Wissenschaft, der, wie es bei ersten Versuchen zu geschehen pflegt, auch gründlich fehlgeschlagen ist.

Daß die Baursche Gesamtanschauung des Urchristentums ein haltloses Phantasiegebäude ist, ist längst von den allermeisten anerkannt. Von den beiden „Parteien" ist es ganz still geworden, die Vorstellung, daß die Urapostel in eitel jüdischer Werkgerechtigkeit befangen gewesen wären, ist wohl längst allgemein aufgegeben, von „Petrinismus" redet niemand mehr (man nimmt dafür eine nebelhafte „Theologie der Urgemeinde" an). Dennoch ist die Baursche Kritik von so zwingender Macht gewesen, daß noch bis heute die Theologie sich nicht ganz ihrem Zauber hat entziehen können. Das große Gebäude ist zusammengebrochen, aber vereinzelte Trümmer finden sich noch an allen Ecken und Enden und werden wie ein teures Erbe gehütet. Wie manche Anschauungen über Einzelheiten des Neuen Testamentes, die als sichere Ergebnisse der Forschung in Ansehen stehen, sind nichts als unbeseitigte

Überbleibsel der Baurschen Theologie. Man denke an die Beurteilung des Jakobusbriefes, die Ansetzung des 1. Petrusbriefes, das übliche tiefe Mißtrauen in die Darstellung der Apostelgeschichte — das hatte bei der Baurschen Gesamtanschauung alles einmal guten Sinn; seit diese Gesamtanschauung gefallen ist, hat es keinen Sinn mehr. Vor allem aber lebt der Baursche Geist in der Beurteilung des Apostels Paulus weiter. Obgleich man, sobald zugegeben ist, daß der Baursche Ansatz ein Willkürstreich war, gar kein Mittel mehr hat zu zeigen, daß zwischen den Anschauungen des Paulus und denen der Urapostel ein tiefer Unterschied war, hält man mit unverrückbarer Zähigkeit an dieser Vorstellung fest. Unbeirrt besteht man darauf, daß das Christentum seine geschichtliche Gestalt erst durch Paulus erhalten habe. Unentwegt gebraucht man die alten lieben Ausdrücke, deren Bildung schon so wunderlich ist und dem Sprachgefühl ihrer Urheber nicht gerade Ehre macht[1]: redet von „Paulinismus", von „Paulinern" und „spezifisch paulinisch". Wie eine Zwangsvorstellung herrscht der Glaube an die entscheidende theologische Bedeutung des Paulus, verdunkelt den klaren Blick, verdirbt die Einsicht in die einfachsten Dinge, läßt Rätsel erscheinen, wo keine sind, und bewirkt, daß man halsbrechende Entwicklungsreihen aufstellen muß, um Schwierigkeiten zu überwinden, die man sich selbst erst geschaffen hat. Und all das, weil man sich nicht losmachen kann von Ansichten, die einer sonst überwundenen Stufe der modernen geschichtlichen Wissenschaft angehören.

Oder tue ich den neueren Theologen damit Unrecht? Haben sie bessere Gründe für ihre Meinung von der theologischen Bedeutung des Paulus für das Urchristentum, als daß man es seit Baur so gewohnt ist? Dann sollten sie uns ihre besseren Gründe endlich einmal bekannt machen. Ich will mich gern belehren lassen. Ich bitte jeden, der an den „Paulinismus" glaubt, sobald ihm das Lieblingswort „spezifisch paulinisch" wieder in die Feder kommen will, es nicht hinzuschreiben, ohne uns wenigstens in einer kleinen Anmerkung zu sagen, warum er das für „spezifisch paulinisch" hält, wie er überhaupt auf den Gedanken

[1]) Sollen sie eigentlich vom lateinischen Paulus oder vom griechischen Paulos abgeleitet sein? Die Bildung ist weder lateinisch noch griechisch. Im Lateinischen wird die Adjektivendung inus höchstens an Personennamen auf a oder ius angehängt (Sibyllinus, Hirtinus); von Paulus heißt das Adjektiv Paulianus. Auch im Griechischen sind solche Ableitungen unmöglich. Der Grieche bildet von Alexandros und Philippos alexandrismos und philippismos; es müßte also Paulismus und Petrismus heißen. Luther mit seinem sichern Sprachgefühl sagt fein und richtig paulisch und kephisch (Übersetzung von 1. Kor 1 12). Erst mit dem kritischen Mißverständnis der urchristlichen Geschichte sind die sprachlichen Mißbildungen „paulinisch" und „petrinisch" aufgekommen (zu schweigen von den „großen und kleinen Paulinen", wie der Theologe so schön die Briefe des Paulus nennt). Was für ein wunderbar lauterer Spiegel ist doch die Sprache! Unsauberkeit in der Sprache deutet immer auf Fehler in den Gedanken.

kommt, daß Paulus irgend einen Einfluß auf die Ausbildung der urchristlichen Glaubensanschauungen gehabt habe.

Vorläufig glaube ich die beiden Sätze als bewiesen ansehen zu dürfen: Eine Theologie des Paulus hat es nur in ganz geringem Umfange gegeben; der Einfluß dieser Theologie des Paulus auf das Urchristentum ist gleich Null[1].

Denken wir uns Paulus aus der urchristlichen Geschichte gestrichen: es würde sich wenig ändern. Die innere Entwickelung des ältesten Christentums würde dieselbe bleiben. Die äußere Entwickelung würde langsamer vor sich gehen, aber auch sie würde letzten Endes dieselbe bleiben. Denn als Paulus in der christlichen Gemeinde auftrat, war die Heidenmission im besten Gange. Die Gemeinde in Antiochien hatte sich diese Sache zur Aufgabe gemacht. Wahrscheinlich bestand auch schon eine christliche Gemeinde in Rom; wenn nicht, so muß sie bald nachher ohne Zutun des Paulus entstanden sein[2]. Daß sich diese Anfänge stetig weiterentwickelt hätten und allmählich das ganze Reich in ihre Kreise gezogen hätten, versteht sich wohl von selbst. Paulus hat durch sein Eintreten den Gang der Dinge gewaltig beschleunigt, er hat bis zur Zeit des Römerbriefes von Jerusalem bis Illyrien das Evangelium verkündet (Röm 15 19), und es schließlich noch bis an „die Grenze des Sonnenunterganges" getragen[3]. Er war der größte und erfolgreichste Missionar; das ist seine Bedeutung für das Urchristentum.

III. Jesus und das Urchristentum.

Die neuere Theologie sieht auch zwischen Jesus und der Urgemeinde einen tiefen Einschnitt; nicht nur in dem selbstverständlichen Sinne, daß der Tod Jesu für die Jünger das größte Erlebnis und für die Geschichte des Urchristentums die entscheidende Wendung war, sondern die Meinung ist, daß die religiösen Gedanken der jungen Gemeinde sich von denen Jesu nicht unerheblich unterschieden. Die Verkündigung Jesu nämlich, die sich in der Hauptsache auf das Evangelium vom Vater und vom Reiche Gottes beschränkte, habe durch seinen Tod eine bedeutsame Verschiebung erlitten, indem nun die Hauptsache wurde, den

[1]) Zum guten Abschluß sei noch einmal die entgegengesetzte Anschauung in einer bündigen Fassung wiedergegeben. „Der Paulinismus ist so sehr das Ferment aller im Neuen Testament wahrnehmbaren Gesamtentwickelung, daß alle Schriften desselben, sofern sie nicht direkt von Paulus herrühren, irgendwie Stellung zu ihm nehmen, sei es anerkennend und fortführend bezw. abschwächend, sei es ablehnend und, wenngleich nur indirekt, bekämpfend." Heinrich Julius Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2. Band, Freiburg i. B. und Leipzig 1897, S. 4.

[2]) Vgl. Zahn I. § 23.

[3]) 1. Klemens 5 7.

Anstoß dieses Todes zu überwinden, den Tod des Messias theologisch zu deuten. Eine befriedigende Deutung habe freilich erst Paulus gebracht; aber das Bedürfnis der Urgemeinde sei ihm auf halbem Wege entgegengekommen. Für die moderne Theologie, die auch den Paulus scharf von der Urgemeinde scheidet, nimmt diese eine Mittelstellung zwischen Jesus und Paulus ein. Ob sie mehr zu Jesus oder mehr zu Paulus gehöre, darüber gehen die Meinungen auseinander; genaueres darüber zu sagen ist schon deshalb nicht möglich, weil diese „Theologie der Urgemeinde" ein reines Phantasieerzeugnis der kritischen Forscher ist und daher den Vermutungen und Schlüssen keine Schranken gesetzt sind.

Fällt der Unterschied zwischen der Urgemeinde und Paulus weg, so vereinfacht sich der in der neueren Zeit viel verhandelte Gegensatz zwischen Jesus und Paulus zu einem Gegensatz zwischen Jesus und dem Urchristentum.

Ich behaupte, daß auch dieser Gegensatz nicht besteht. Die älteste Gemeinde hat keine neuen religiösen Gedanken entwickelt. Alles, was im Neuen Testament als urchristlicher Glaube überliefert ist, ist bereits bei Jesus vorauszusetzen; wahrscheinlich ist es zum größten Teile nicht einmal bei Jesus neu gewesen.

Indem ich das im einzelnen nachzuweisen unternehme, muß ich wieder versuchen, eine Fülle von Glaubensaussagen unter wenige Hauptbegriffe übersichtlich zu ordnen. Es scheint mir am besten, wieder jene drei Punkte zugrunde zu legen, die den Heutigen als „spezifisch paulinisch" gelten.[1] Denn sie betreffen die wichtigsten Züge des urchristlichen Glaubens, die Vorstellungen von Christus; gerade in diesen Zügen meint man die deutlichsten Unterschiede zwischen Jesus, der Urgemeinde und Paulus zu finden. Gelingt es zu zeigen, daß die unter jene Punkte fallenden Überzeugungen bei Jesus ebenso vorhanden sind wie bei der Urgemeinde und bei Paulus, so kann von einer Kluft zwischen Jesus und dem Urchristentum keine Rede mehr sein.

Die gesamten urchristlichen Christusvorstellungen sind schon bei Jesus vorhanden, allerdings überwiegend als Zukunftserwartung.

Es ist christlicher Glaube von Anfang an, daß Jesus als Sohn von Ewigkeit her beim Vater gewesen sei und aus der göttlichen Herrlichkeit in die irdische Niedrigkeit eingegangen sei. Wir finden in den synoptischen Reden Jesu freilich keine Aussagen über seinen vormenschlichen himmlischen Zustand, vergleichbar denen in den Briefen der apostolischen Zeit; wir werden das aber auch vernünftigerweise nicht erwarten. Wohl aber

[1]) Vgl. S. 20 ff.

hören wir Andeutungen Jesu, aus denen hervorgeht, daß er sich für etwas besonderes hält: „hier ist mehr als Jona“ (Mt 12 41); „hier ist mehr als Salomo“ (Mt 12 42); „hier ist größeres als der Tempel“ (Mt 12 6)[1]. Wofür er sich hält, wird klar aus dem Worte Mt 11 27: „Alles ist mir übergeben worden von meinem Vater; und niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und niemand kennt den Vater außer dem Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.“ Es wird von einigen behauptet, daß hier wie in der ähnlichen Stelle Mt 24 36 der Begriff „Sohn“ nicht eine „metaphysische Wesensgleichheit“ bezeichnen solle, sondern nur ein einzigartiges persönlich-sittliches Verhältnis; Jesus betrachte sich als den Erwählten der göttlichen Liebe, der in einem Verhältnis innigster Vertrautheit zum himmlischen Vater stehe[2]. Gewiß ist hier wie auch sonst vielfach bei „Sohn Gottes“ an ein solches Verhältnis der Liebe und des Vertrauens gedacht; denn das ist das natürliche Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Daß aber von der eigentlichen Wortbedeutung einfach abzusehen sei, daß bei den Worten Vater und Sohn wohl an innige persönliche Beziehungen zu denken sei, nur nicht an das, woran jeder zuerst denkt, die natürliche Verwandtschaft, das zu glauben ist doch zu viel verlangt. Der unbefangene Leser kann überhaupt nicht auf den Gedanken kommen, daß mit Vater und Sohn etwas anderes gemeint sei als eben Vater und Sohn[3]. Darin liegt auch sichtlich das Gewicht des Ausspruchs. Jesus sagt nicht nur: „niemand kennt mich außer Gott, und niemand kennt Gott außer mir“ — sondern: „niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und niemand kennt den Vater außer dem Sohne“. Damit deutet er den Grund und die Notwendigkeit dieses tiefen Kennens an; sie sind gleiches Wesens, darum durchschauen und verstehen sie sich ganz[4]. Jesus

---

[1]) C, L, Δ, Itala, Vulgata: hier ist einer, größer als der Tempel.

[2]) Bernhard Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments [7], Stuttgart und Berlin 1903, S. 59ff.

[3]) Man kann sich auch nicht darauf berufen, daß das alttestamentliche „Sohn Gottes“ als Königstitel nur eine Annahme an Sohnesstatt bedeute (die Worte Psalm 2 7 „du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt“, die in der Taufgeschichte Lk 3 22 Kod. D auf Jesus angewandt werden, sind eine auch sonst mehrfach bezeugte Adoptionsformel). Natürlich kann das Wort Sohn auch einen angenommenen Sohn bezeichnen; wenn aber hier betont wird, daß allein der Sohn den Vater kennt, so ist ein Sohn von Natur gemeint.

[4]) Ich bin — mit den Einschränkungen, die sich aus dem früher Gesagten ergeben — einverstanden mit den Worten Jülichers (Paulus und Jesus, RV I 14, S. 31f.): „Der Evangelist, der Jesus ausrufen läßt: niemand kennt den Sohn als der Vater und wiederum kennt niemand den Vater als der Sohn, setzt bei ihm doch auch ein aus einer andern Welt und Zeit stammendes Bewußtsein voraus. Und wenn uns die paulinische Vorstellung eines Gottessohnes, der nach einem reichen, vieltausendjährigen Wirken bei der Weltschöpfung und bei der Heilserziehung des Volkes Israel nun plötzlich als gewöhnlicher Mensch geboren wird, mythisch an-

spricht sich hier unzweifelhaft göttliche Art zu. Die ewige Präexistenz ist damit von selbst gegeben, und wenn Jesus nun als Mensch unter Menschen lebt, so kann das nicht anders gedacht werden, als daß er sich der göttlichen Herrlichkeit entäußert hat (Phil 2 7).

In seiner großen Rede gegen die Pharisäer sagt Jesus: „Deswegen, siehe, sende ich zu euch Propheten, Weise und Schriftgelehrte; von denen werdet ihr welche töten und kreuzigen, und von denen werdet ihr welche in euren Synagogen geißeln und verfolgen von Stadt zu Stadt" (Mt 23 34). Es ist Gott, der die Propheten sendet; hier redet Jesus vom Standpunkt Gottes. Das wird noch deutlicher durch das, was folgt: „Jerusalem, Jerusalem, die die Propheten tötet und die zu ihr gesandten steinigt, wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter die Flügel sammelt, und ihr habt nicht gewollt" (Mt 23 37). Unter dem Locken der Küchlein ist dem Zusammenhange nach die Sendung der Propheten zu verstehen; Jesus redet, als habe er sie gesandt. Doch liegt hier nicht die Redeweise des Propheten vor, der sich im Augenblick der Begeisterung als den Mund Gottes fühlt und darum das göttliche Ich braucht; denn Jesus fährt fort: „Ich sage euch, ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprecht: gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!" (Mt 23 39). Er meint tatsächlich sich, den Menschen Jesus; er

---

mutet, so dürfen wir nicht vergessen, daß die im Altertum weitverbreitete Lehre von der Seelenwanderung jener Idee des Paulus starken Vorschub leistete: wenn ich schon unzählige Male Mensch gewesen bin, ohne mich daran erinnern zu können, warum soll nicht Jesus Jahrhunderte lang als Gottessohn im Himmel gelebt haben, ohne daß dadurch in sein menschliches Bewußtsein fremdartige Züge gelangten?" — Gleichwohl spricht Jülicher die Worte Mt 11 27 Jesus ab. Denn ihm wie den meisten anderen steht es aus allgemeinen Gründen fest, daß Jesus sich nicht vorweltliches Dasein habe zuschreiben können; in den Augen der kritischen Theologie ist Jesus das von keinem mythischen oder theologischen Denken beschwerte schlichte Naturkind. Es ist doch aber, von anderem abgesehen, recht bedenklich, nur gerade diesen Vers zu streichen, dagegen die in engstem Zusammenhange damit stehenden Verse 25—26 und 28—30 unbeanstandet zu lassen. Der Text gibt zu keinem Verdacht Anlaß. Daß V. 27 in einigen Schriften des 2. Jahrhunderts in etwas anderer Gestalt erscheint („niemand erkannte den Vater außer der Sohn und niemand den Sohn außer der Vater und wem es der Sohn offenbaren will"), hat nichts zu sagen; das ist eine Verwechselung der Reihenfolge, wie sie bei derart gleichgebauten Sätzen leicht eintreten kann. Der Sinn ändert sich dadurch nicht, denn auch im ursprünglichen Text wird sich der Satz „und wem es der Sohn offenbaren will" auf beide Hälften beziehen. — J. Wellhausen (Das Evangelium Matthäi übersetzt und erklärt, Berlin 1904, S. 57 f.) sagt: „Den Satz: Und niemand kennt den Sohn als nur der Vater, halte ich für eine alte Interpolation. Er ist ein Corrolarium, darf also nicht an erster Stelle stehn und kann doch auch nicht an die zweite gesetzt werden, wo sehr alte patristische Zeugen ihn haben — das Schwanken ist schon an sich bedenklich." Ich würde gern darauf eingehen, wenn ich wüßte, was ein Corrolarium ist. — Otto Pfleiderer, Das Urchristentum ²I, Berlin 1902, S. 667: „Der christologische Hymnus verrät sich als kirchliches Gebilde schon durch seine kunstreiche metrische Form." —!!

nimmt in Anspruch, daß er von Urzeit an als göttliches Wesen über den Kindern Israel gewaltet habe und durch die Propheten zu ihnen geredet habe. Dabei ist merkwürdig, daß er sich mit einer Henne vergleicht, die ihre Küchlein versammeln möchte; das läßt an ein weibliches göttliches Wesen denken. Das Spätjudentum kennt auch ein solches Wesen, das Gott ganz nahe steht, Gottes Bild und Abglanz ist und oft ganz für ihn eintritt: die „Weisheit“[1]. Daß Jesus an die Weisheit denkt, wird bestätigt durch Lukas, der die Worte „ich sende zu ihnen Propheten usw.“ einleitet durch den Satz: „deswegen sprach auch die Weisheit Gottes“ (Lk 11 49)[2]. Mit dieser göttlichen Gestalt setzt sich Jesus gleich. Er kann das, weil er sich für den Sohn hält. Der ewige Sohn, der allein den Vater kennt und offenbaren kann, ist auch die ewige Weisheit. So beweist auch diese Rede, daß Jesus sich göttliche Präexistenz zuschreibt[3].

Man sage nicht, das sei psychologisch unmöglich. Es ist viel mehr psychologisch möglich, als wir ahnen. Namentlich auf morgenländischem Boden, wo das griechische rationale Denken nie eine Heimstätte gefunden hat, wo die griechische Vorstellung der reinen Menschlichkeit etwas ganz Fremdes ist[4], sind die Grenzen des psychologischen Erlebens viel weiter, als uns griechisch gebildeten Europäern faßbar ist. Bei Jesus vollends, der das Ungeheuerste wie etwas Selbstverständliches aussprach, wage ich nicht, irgend etwas für unmöglich zu erklären; ihm ist es zuzutrauen, daß er sich für einen in die Niedrigkeit gebannten Gott hielt. Die menschliche Beschränktheit seines Wesens braucht ihn darin nicht im mindesten irre gemacht zu haben; das gehörte eben zu der Erniedrigung. Nicht einmal eine deutliche Vorstellung des vormenschlichen Daseins ist nötig für ein solches Selbstgefühl. Im übrigen können wir nicht einmal ahnen, was Jesus alles für Bilder und Gedanken in seiner Seele trug, und sollen uns vor philisterhaften Urteilen hüten.

Für das Urchristentum ist Jesu Tod der Grund des Heils und das

---

[1]) Vgl. Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2]. Berlin 1906. S. 394 ff.

[2]) Man nimmt dieser Einleitung wegen gewöhnlich an, das folgende sei eine Anführung aus einem uns unbekannten Werk der jüdischen Weisheitsliteratur. Viel näher liegt doch die Erklärung, daß Lukas nach seiner Art diese Worte vorangestellt hat, um etwas deutlicher zu machen, wie das folgende zu verstehen sei. Er hat damit eine richtige Erläuterung gegeben, denn in der Tat versetzt sich hier Jesus auf den Standpunkt der Weisheit in grauer Vorzeit.

[3]) Daß der Messias von Ewigkeit her ist, ist schon altisraelitischer Glaube: Micha 5 1.

[4]) Die moderne Theologie, die die rein menschliche Persönlichkeit Jesu herausstellen will, geht auf griechischen Pfaden und kann dem Morgenländer Jesus daher nicht gerecht werden.

wichtigste Stück der Verkündigung. Wir fragen, wie Jesus selbst über seinen Tod gedacht hat.

Daß Jesus seinen gewaltsamen Tod vorausgesehen, sich geraume Zeit mit Todesgedanken getragen hat, wird heute fast allgemein zugegeben. Herrschende Meinung aber ist *erstens*, daß er nicht von Anfang an auf einen solchen Ausgang vorbereitet war, sondern erst im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit sich mit dieser Aussicht vertraut zu machen begann. In der ersten, erfolgreichen und hoffnungsreichen Zeit, dem sogenannten „galiläischen Frühling", sei für solche Gedanken kein Raum gewesen; erst die wachsende Feindschaft der Pharisäer und die zwar nicht durch die Synoptiker, sondern nur durch Johannes (6 66) bezeugte Wandlung der Volksstimmung hätten ihm das schlimme Ende in immer bedrohlichere Nähe gerückt. *Zweitens* nimmt man gewöhnlich an, Jesus sei dem Tode entgegengegangen im Gehorsam gegen seinen Vater, in blindem Vertrauen zu ihm, aber ohne klare Einsicht in die höhere Notwendigkeit und den Zweck dieses Todes; erst die Gemeinde und vollends Paulus hätten das dunkle Rätsel zu lösen unternommen.

Ich behaupte dagegen: vom Beginn des öffentlichen Lebens Jesu an ist der Mittelpunkt seiner Gedanken und das Ziel seines Strebens sein Tod.

Die Synoptiker berichten, Jesus habe bei einer bestimmten Gelegenheit begonnen, offen und ohne Umschweife zu seinen Jüngern von seinem bevorstehenden Ende zu reden; es war in der Gegend von Zäsarea Philippi, nachdem Petrus ihn den Messias genannt hatte (Mk 8 31–32 und Parallelen). Daraus pflegt man zu schließen, daß Jesus selbst erst kurze Zeit vor jenem Tage eingesehen habe, daß er sterben müsse. Das ist ein ganz unberechtigter Schluß, zu erklären nur aus jener plumpen Kritik, die nicht einsehen kann, daß alle Geschichtsquellen viel mehr verschweigen als erzählen. Selbstverständlich kann Jesus den Gedanken, den er bei Zäsarea Philippi zum erstenmale ohne jede Verhüllung aussprach, schon lange Zeiten vorher mit sich herumgetragen haben; dies würde gelten, auch wenn sich in den aus früherer Zeit stammenden Worten Jesu nicht eine Spur davon nachweisen ließe.

In der Tat aber finden wir in den Evangelien schon *vor* der Erzählung von Zäsarea Philippi Andeutungen Jesu über seinen Tod.

Schon auf den ersten Seiten des Markusevangeliums begegnet uns das Wort: „Es werden Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen wird, und dann werden sie fasten, an jenem Tage" (Mk 2 20). Kein Zweifel, daß das auf Jesu Tod geht. Um das übliche Bild von dem wolkenlosen „galiläischen Frühling" zu retten, versucht man diese Stelle für unecht zu erklären. Aber man hat keinen Grund dafür, höchstens den allzuschwachen, daß das eine allegorische Weiterbildung des

vorangehenden Gleichnisses sei; als ob Jesus nicht ein Gleichnis hätte allegorisch weiterbilden können! Oder man hält sich an die Möglichkeit, daß das Wort aus einer späteren Zeit stamme, hinter die Erzählung von Cäsarea Philippi gehöre. Aber auch dafür weiß man keinen anderen Grund anzuführen als diesen: „Es ist psychologisch ganz unverständlich, daß Jesus schon damals in der ersten, hoffnungsreichen Zeit Todesgedanken gehabt habe“ [1]. Daß das ein reiner Zirkelschluß ist, wird übersehen.

Ebenfalls vor der Erzählung vom Bekenntnis des Petrus bringt Matthäus das Wort: „Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht! sucht ein Zeichen! und es wird ihm kein Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Propheten Jona. Denn wie Jona drei Tage und drei Nächte in dem Bauche des Untiers war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde sein“ (Mt 12 39–40). Dieser letzte Satz mit seiner unverkennbaren Todesweissagung wird von den „besseren protestantischen Auslegern“ [2] als unecht verworfen. Zur Begründung beruft man sich auf die abweichende Form bei Lukas. Dort (Lk 11 29–30) wird mit fast denselben Worten gesagt, daß diesem Geschlecht kein anderes Zeichen gegeben werden solle, als das des Jona; aber die Erläuterung ist etwas anders: „denn wie Jona den Niniviten zum Zeichen wurde, so wird auch der Menschensohn diesem Geschlechte ein Zeichen sein“. Hiernach, sagt man, sei nicht die Geschichte mit dem Walfisch das Jonazeichen, sondern die Gesamterscheinung des Propheten oder seine Predigt; diese Fassung verdiene als die einfachere und weniger dogmatische den Vorzug vor der des Matthäus, der Hinweis auf den Tod Jesu sei erst von Matthäus eingetragen. Es berührt schon sonderbar, daß unter dem Jonazeichen die Erscheinung des Propheten *oder* seine Predigt zu verstehen sein soll; durch Klarheit zeichnet sich diese Deutung nicht aus. Bedenklicher ist, daß, näher besehen, weder das eine noch das andere ein Zeichen ist. Das Zeichen soll doch gerade den Propheten beglaubigen und seine Predigt bestätigen; es kann daher nur etwas gemeint sein, was durch den Propheten oder an dem Propheten *geschieht*, irgend ein Wunderzeichen. Da bleibt gar nichts anderes übrig als an die Geschichte mit dem Walfisch zu denken. Jona trat den Leuten von Ninive gegenüber als ein Mensch, der drei Tage im Bauche eines Fisches gewesen war und auf sein Gebet daraus errettet worden war; das war den Niniviten ein Zeichen für die Macht des Gottes, dem er diente. Es wird zwar im Buche Jona nicht gesagt, daß

[1]) Georg Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien. Tübingen und Leipzig 1901. S. 19.

[2]) H. J. Holtzmann, Handkommentar zum Neuen Testament, 1. Band, Freiburg i. B. 1889, S. 140.

die Niniviten sich wegen des Fischwunders bekehrt hätten; wohl kann das aber in einem Midrasch so erzählt worden sein, auch Jesus selbst kann sich diesen Zusammenhang hergestellt haben. Jedenfalls glaube ich nicht, daß mit den Worten „Jona wurde den Niniviten zum Zeichen" etwas anderes gemeint sein kann. Daß die gröbere Ausführung des Gedankens bei Matthäus das Werk des Evangelisten ist, ist gut möglich. Ja, der Vergleich mit der Form bei Markus (8 12) macht es wahrscheinlich, daß nicht nur V. 40 bei Matthäus, sondern auch V. 30 bei Lukas ein Zusatz ist, bestimmt, das kurze und dunkle Wort vom Jonazeichen ein wenig deutlicher zu machen. Markus entledigt sich der Schwierigkeit noch einfacher, indem er die Worte „außer das Zeichen des Jona" wegläßt, wodurch freilich die ganze Erzählung ziemlich nichtssagend wird. Soviel aber scheint mir sicher, daß der Zusatz bei Matthäus und der bei Lukas dasselbe meinen und daß beide — wie es bei unechten Stellen so häufig ist — die ursprüngliche Meinung, die Meinung Jesu, richtig treffen. Jesus hat unter dem Zeichen des Jona die drei Tage und drei Nächte im Bauche des Walfisches verstanden; wenn er andeutete, daß sich das an ihm wiederholen würde, so meinte er, daß er vom Tode verschlungen werden würde.

Wir werden uns nicht darauf versteifen, daß diese ersten Todesweissagungen gerade in der Zeit gesprochen sein müssen, in die sie nach der Reihenfolge in den Evangelien zu fallen scheinen. Für die Anordnung in den synoptischen Evangelien scheint der Gesichtspunkt der sachlichen Gruppenbildung mindestens ebenso bestimmend gewesen zu sein wie die zeitliche Reihenfolge. Es läßt sich daher auch nicht mit Sicherheit behaupten, daß der Spruch vom Bräutigam aus der ersten Zeit des Auftretens Jesu stamme. Jedenfalls aber tragen die Evangelisten keine Scheu, Jesus schon zu Anfang auf seinen Tod hindeuten zu lassen. Sie wissen nichts davon, daß es irgend eine Zeit während seiner öffentlichen Wirksamkeit gegeben habe, in der er nicht an seinen Tod dachte. Wir haben keinen Anlaß, sie in diesem Punkte des Irrtums zu zeihen. Nach der Art, wie die Evangelisten davon sprechen, ist es das Wahrscheinlichste, daß die Todeserwartung Jesu ebenso weit zurückreicht wie sein Messiasbewußtsein.

Jesus hat auch nicht, wie es die kritische Theologie darstellt, seinen Tod als ein dunkles Verhängnis betrachtet, in das er sich mit wehmütigem Verzichte schicken mußte; sondern er hat seinen Tod gewollt und sich gesehnt, zu sterben.

Als Jesus vom Berge der Verklärung herunterkommt und erfährt, daß seine Jünger zu schwach gewesen sind, den bösen Geist des kranken Knaben auszutreiben, macht er in heftigen Worten lange verhaltenem

Unmut Luft: „O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! Wie lange soll ich bei euch sein? Wie lange soll ich euch ertragen (Mt 17 17)?“ Er sehnt sich weg von diesen Menschen und wäre, wenn es nach ihm ginge, längst weg von ihnen. Daß er vorgehabt hätte in ein anderes Land zu gehen, hören wir nirgends; die Worte lassen sich nur als ein Ausbruch des Lebensüberdrusses verstehen. Er möchte sterben; was ihm hier noch zu tun obliegt — seine widerspenstigen Jünger das Glauben zu lehren — dünkt ihn ein lästiger Aufenthalt und ein Hindernis des Besseren. Seine Sehnsucht lebt bereits in der Zeit, wo er das alles hinter sich haben wird.

Tiefer läßt uns ein dichterisches Wort (Lk 12 49–50) in seine Seele sehen.

„Ein Feuer kam ich zu werfen auf die Erde,
und was will ich, wenn es schon gezündet hat?
Mit einer Taufe aber muß ich getauft werden,
und wie ist mir enge, bis es vollendet ist!“

Lukas stellt dazu den anderen Ausspruch: „Meint ihr, daß ich gekommen bin, Frieden auf der Erde zu geben? Nein, sage ich euch, vielmehr Zwist“ (Lk 12 51). Danach folgt eine Schilderung, des wütenden Kampfes aller gegen alle, der dem Ende vorhergehen muß — eine Schilderung, wie sie in der christlichen und außerchristlichen Apokalyptik gang und gäbe ist (Lk 12 52–53). Die Anordnung zeigt, daß Lukas unter dem Feuer, das Jesus auf die Erde werfen muß, den allgemeinen Krieg am Ende der Tage versteht. Gegen diese Auffassung läßt sich nichts einwenden; sie muß also als die richtige gelten. Von diesem Kriegsfeuer sagt Jesus: „Was will ich, wenn es schon gezündet hat?“ Das heißt, sobald der Kampf entbrannt ist, ist Jesus am Ziele seiner Wünsche. Weiter begehrt er nichts mehr; er ist ja allein dazu gekommen, das Feuer zu werfen.

„Mit einer Taufe aber muß ich getauft werden, und wie ist mir enge, bis es vollendet ist!“ Ein Vergleich mit Mk 10 38 macht unzweifelhaft, daß unter der Taufe der Tod zu verstehen ist. Solange der vor ihm steht, liegt es ihm wie ein Alb auf der Brust; sobald er aber das Feuer geworfen haben wird, wird er selig und befriedigt sein — „was will ich dann noch!“ Daraus folgt, daß der Tod *vor* den Feuerwurf fällt; Jesus muß erst sterben, um dann endlich tun zu können, wozu er gekommen ist. Er rechnet, daß er nach dem Tode nicht nur wiederaufleben, sondern auch wirken wird, ja daß er dann erst zu seiner eigentlichen Wirksamkeit kommen wird; er wird dann eine Macht entfalten, die ihm jetzt als Menschen mangelt. Soll er Feuer auf die Erde werfen, so denkt man sich ihn unwillkürlich im Himmel; in der Tat werden ähnliche Bilder sonst immer von Gott oder dem erhöhten Messias ge-

braucht.[1] Jesus erwartet, daß er nach seinem Tode auferstehen und zu göttlicher Herrlichkeit und himmlischer Herrschaft erhöht werden wird — genau so wie es seine Jünger später von ihm behauptet haben. Daher seine Ungeduld, von der Erde wegzukommen. Natürlich ist es nicht nur die Spannung der sehnsüchtigen Erwartung, was ihm Unruhe macht, sondern auch das Grauen vor dem Tode, der erst erlitten sein muß. Um so dringender aber muß ihm daran gelegen sein, endlich über das Langen und Bangen hinauszukommen, endlich zu sterben, um allen Druck auf einmal los zu sein.

Damit sind ohne weiteres die drei eigentlichen Leidens- und Auferstehungsweissagungen gedeckt, die sich bei allen Synoptikern in wesentlich gleicher Form wiederholen (Mk 8 31 9 30–32 10 32–34 und Parallelen). Daß sie ein Erzeugnis der „Gemeindetheologie" seien oder wenigstens ihre jetzige Form der „weiterbildenden Tätigkeit der Gemeinde" verdanken, gilt heutzutage als ausgemachte Sache. Daß Jesus auf der Reise nach Jerusalem einigemale von seinem drohenden Tode gesprochen haben könne, gibt man zu; daß er es in dieser Weise getan habe, betrachtet man als ausgeschlossen. Es ist zweierlei, was gegen die Darstellung der Evangelisten eingewandt wird. Erstens die Genauigkeit der Weissagung. Die Verhaftung, die Verurteilung durch den Hohen Rat, die Auslieferung an die Römer, die Verspottung, das Anspeien, die Geißelung, die Kreuzigung — all das soll Jesus vorausgesagt haben; da liegt die Vermutung nahe, daß die angebliche Weissagung erst aus dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte entstanden ist. Man sollte aber nicht übersehen, daß auch anderweitig glaubhaft bezeugt ist, daß Jesus von seinem Kreuzestode wie von etwas Selbstverständlichem und Unzweifelhaftem gesprochen hat (Mk 8 34). Wenn aber einmal feststand, daß er den Aufrührertod am Kreuze sterben würde, so ergab sich anderes von selber, die Verurteilung durch den Hohen Rat, die Auslieferung an die Römer, wohl auch die Verspottung und Geißelung. Daß er verachtet werden müsse, hat Jesus nach seiner eigenen Aussage in der Schrift gelesen (Mk 9 12), wohl in den deuterojesajanischen Weissagungen vom leidenden Gottesknecht (Lk 22 37). Dort steht aber auch, daß der Gottesknecht geschlagen und angespieen werden muß (Jes 50 6). Zweitens sagt man, wenn Jesus in dieser Weise vorher verkündigt hätte, daß er sterben und auferstehen werde, so hätten die Jünger, als er tatsächlich zu Tode geführt wurde, nicht an ihm irre werden können, wie es Mt 26 31 Lk 24 21 bezeugt ist; sie hätten vielmehr auf die Erfüllung der weiteren Weissagung, auf die Auferstehung

[1]) Jes 34 5: Jahwes Schwert fährt vom Himmel herab auf Edom. Jubiläen 5 9: Gott schickt sein Schwert unter die Kinder der gefallenen Engel. Sibyllinen 3 673: In der messianischen Zeit werden vom Himmel feurige Schwerter auf die Erde fallen. Offb. 14 16: Der Menschensohn auf der Wolke wirft seine Sichel auf die Erde (Mk 4 29).

warten müssen. Wir sollten in solchen Behauptungen vorsichtiger sein und nicht von unserm Schreibtisch aus bestimmen wollen, was die Jünger in Gethsemane tun konnten oder nicht tun konnten; wir könnten uns dadurch leicht lächerlich machen. Sie *sind* eben an ihm irre geworden; es *ist* ihnen eben in jener Nacht durch irgendetwas die schreckliche Erkenntnis gekommen, daß alles Wahn und Täuschung gewesen sei, daß es nichts gewesen sei mit Jesu Messiasanspruch. Die Auferstehungsweissagungen haben sie natürlich alsbald hinterher geworfen. Wie das des näheren zuging, was sich damals alles in ihren Seelen abspielte, kann kein Mensch sagen. Im übrigen scheint es, daß die Leidens- und Auferstehungsweissagungen Jesu bei den Jüngern von Anfang an *nur* Widerspruch gefunden haben; sie konnten es sich von Anfang an nicht denken, daß *dieser* Tod der notwendige Tod des Messias sei (Lk 9 45 18 34).

Ich glaube nicht, daß sich die Echtheit der drei Leidensweissagungen siegreich bestreiten läßt. Aber selbst wenn sie von der „Gemeindetheologie" erfunden wären, so würde sich nur zeigen, daß die „Gemeindetheologie" richtig erfunden hat. Denn der wesentliche Inhalt dieser Weissagungen steht auch in dem Wort von dem Feuer und der Taufe (Lk 12 49–50). *Dieses* Wort wird kein Besonnener für unecht erklären; die Zeichen der Echtheit sind zu stark: die dichterische Form, die krassen Bilder, das Geständnis der Angst.

Daß Jesus seinen Tod als seine wichtigste Aufgabe ansah, geht auch aus Mk 10 45 hervor: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben." Natürlich ist auch diese Stelle unendlich oft angefochten worden. Der beliebteste Einwand, sie sei „paulinisch", braucht uns nicht mehr aufzuhalten. Erwähnung verdient höchstens noch die Berufung auf die in ähnlichem Zusammenhang stehende und auch im Sinne ähnliche Stelle Lk 22 27, wo Jesus doch nur das sagt, daß er in der Mitte seiner Jünger wie der Diener sei. Es ist aber nur eine beweislose Behauptung, daß Lukas hier die Worte Jesu besser wiedergebe als Markus und Matthäus. Und wenn sie genau so *gelautet* haben sollten, wie Lukas sagt, so wäre gut möglich, ja wahrscheinlich, daß *gemeint* war, was Matthäus und Markus sagen, daß Jesus bei dem Dienen auch und vor allem an den größten Dienst, den Dienst seines Todes dachte. Lukas setzt den Spruch ja in die Stunde des letzten Abendmahls, in der Jesu Gedanken ganz mit seinem bevorstehenden Tode beschäftigt waren.

Wichtig ist noch die Botschaft, die Jesus dem Herodes sendet. Als er bereits die letzte Reise nach Jerusalem angetreten hat, wird ihm von Pharisäern geraten, er solle fliehen, da ihn Herodes töten wolle. Er antwortet: „Geht hin und sagt diesem Fuchse: siehe ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage

werde ich vollendet. Nur muß ich heute und morgen und am kommenden Tage reisen, denn es geht nicht, daß ein Prophet wo anders sterbe als in Jerusalem" (Lk 13 31–33). Aus diesen Worten geht unzweideutig hervor, daß er auf der Reise nach Jerusalem nicht nur eine Ahnung hat, daß er dort sterben werde, sondern daß ihn dies zur Reise getrieben hat. Da bestimmt ist, daß Propheten in Jerusalem sterben sollen, so geht er nach Jerusalem; denn sterben will er.

Von dieser Reise gibt uns Markus folgendes Bild: „Sie waren auf dem Wege hinauf nach Jerusalem, und Jesus war ihnen immer voran, und sie staunten, die Nachfolgenden aber fürchteten sich" (Mk 10 32). Jesus kann es kaum erwarten, nach Jerusalem zu kommen; so drängt es ihn, zu sterben. Er stürmt in seinen Tod.

Dadurch wird sein Verhalten in Jerusalem erst recht verständlich. Während der ganzen vorhergehenden Zeit hat er über sein Messiasbewußtsein ein fast ängstliches Schweigen bewahrt. Er ist nicht als künftiger Messias aufgetreten; als ihm in aller Öffentlichkeit die Frage vorgelegt wurde, ob er der Kommende sei, ist er ausgewichen mit einer Antwort, die kein Nein und doch auch kein Ja war (Mt 11 4–6). Nur seinen Jüngern hat er sich offen als Messias zu erkennen gegeben. Der Grund dieser Zurückhaltung mag ebenso sehr in der jüdischen Messiasvorstellung gesucht werden, nach der der Messias zuerst verborgen sein muß (Joh 7 27 4. Esra 13 52 [Vis. VI 10 2] Justin, Gespräch mit Trypho 8 und 110), als in einer wohl verständlichen Abneigung, Worte zu machen über das, was doch erst durch eine Tat wirklich werden kann. Sobald er aber nach Jerusalem kommt, gibt er das Heimlichtun auf. Er vermeidet auch jetzt noch bis zuletzt das offene Bekenntnis; aber durch Handlungen und Andeutungen macht er das, wofür er sich hält, so augenfällig, als es ohne förmliches Aussprechen möglich ist. Er läßt sich zum erstenmale von seinen Anhängern eine messianische Huldigung gefallen. Er sorgt dafür, daß er genau so einzieht, wie es bei Sacharja (9 9) vom Messias geweissagt ist, auf einem Esel reitend. Ob man an die alte Weissagung denken und das was Jesus damit sagen wollte, verstehen würde, war eine andere Frage. Nach Johannes (12 16) scheint man es nicht gemerkt zu haben; jedenfalls hat Jesus alles getan, daß man es merken konnte. Im Tempel tritt er als Herr auf und übt das Hausrecht aus. Den Mitgliedern des Hohen Rates, die ihm die Frage vorlegen, aus welcher Macht er das tue, antwortet er mit der Gegenfrage, woher die Taufe des Johannes gewesen sei (Mt 21 25). Wenn man sich den Zusammenhang dieser Fragen überlegte, konnte man nichts anderes heraushören, als daß Jesus beanspruche, der von Johannes geweissagte Kommende zu sein. Nachdem Jesus alle Angriffe bestanden und alle Fragen beantwortet hat, geht er dazu über, die Pharisäer zu fragen, und

die einzige Frage, die er ihnen vorlegt, ist eine über den Messias (Mt 22 41–45). Durch solche Mittel sucht er auch den Blindesten darauf zu stoßen, worum sich alle seine Gedanken drehen, was er von sich selber denkt. Er muß ja jetzt aus seiner Zurückhaltung heraustreten, denn er will sterben. Da er kein Übeltäter ist, so gibt es keine andere Möglichkeit für ihn, des Todes schuldig befunden zu werden, als daß sein Anspruch, der künftige Messias zu sein, erkannt und als hochverräterischer Anschlag gedeutet wird [1]. Dazu kommt die große Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23), eine Rede von solcher schneidenden Schärfe und leidenschaftlichen Bitterkeit, wie wir sie sonst niemals von Jesus hören. Man spürt dieser Rede an, daß es Jesus daran liegt, seine Feinde bis aufs Blut zu reizen, daß sie nicht mehr anders können, als sich seiner zu entledigen [2]. Er hat seinen Zweck erreicht. „Als er alle diese Reden vollendet hatte", fand die Sitzung im Amtshause des Hohenpriesters statt, in der sein Tod beschlossen wurde (Mt 26 1–5).

Die herrschende Theologie stellt diese Dinge ganz anders dar. Da liest man etwa: „Jesus wallfahrtete mit seinen Getreuen zum Passahfest nach Jerusalem . . . weil Jerusalem der Sammelpunkt seiner Gegner, die Hochburg aller an der Erhaltung des religiösen Marasmus in Israel interessierten Mächte war: wer sie erstürmte, hatte das Volk in seiner Hand; das Schicksal Israels schien nur in Jerusalem entschieden werden zu können. Um eine Schlacht zu schlagen, zog er also hinauf, nicht um sich kreuzigen zu lassen" [3]. Oder: „Daß er nach Jerusalem gezogen sei mit der Absicht dort zu sterben, ist nicht Geschichte, sondern ein Stück des Glaubens der Gemeinde. Nur im Zentrum des jüdischen Volkes konnte Jesus sein Werk zu vollenden hoffen: deshalb zog er dorthin" [4]. Woher weiß man das bloß? Wie kommt man bloß zu solchen Behauptungen, die der klaren Darstellung der Evangelien schnurstracks zuwider laufen? Will man etwa Lk 12 49–50 und 13 32–33 auch für Erzeugnisse der Gemeinde erklären? Aber mit welchen Gründen? Ich wüßte keine Gründe, die gegen diese Stellen angeführt werden könnten, es sei denn, man machte wieder einen Zirkelschluß. Aber wie findet man sich dann mit diesen Stellen ab? Die moderne Theologie macht es sich bequem; sie läßt sie einfach unter den Tisch fallen. Georg Hollmann hat ein Buch von 160 Seiten geschrieben über „die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evan-

[1]) Daher kann er auch als sicher voraussetzen, daß er gekreuzigt werden wird (Mk 8 34).

[2]) Ist Mt 23 32 πληρώσατε zu lesen, so fordert er geradezu auf, ihn zu töten.

[3]) Adolf Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nizänum (Die Kultur der Gegenwart, hg. von Paul Hinneberg I 4, Berlin und Leipzig 1906) S. 49.

[4]) Heitmüller RGG I Sp. 33.

gelien“ [1]. Darin werden Lk 12 49–50 und 13 32–33 kaum erwähnt, geschweige einer näheren Betrachtung gewürdigt [2]. Der moderne Theologe nämlich schreibt das Leben Jesu nach dem Markusevangelium, unter Berücksichtigung der Erzählungen, die Matthäus und Lukas gemeinsam haben. Was Lukas allein hat, gilt nicht als voll. Der Grund dieser merkwürdigen Selbstbeschränkung liegt in einer Anschauung, die den Ruf genießt, das sicherste Ergebnis der kritischen Theologie des 19. Jahrhunderts zu sein, in der berühmten, unglücklichen „Zweiquellentheorie“ [3]. Die an-

[1]) Tübingen und Leipzig 1901.

[2]) S. 99 liest man, die Stelle Lk 12 50 werde der Behandlung der Stelle Mk 10 45 eingegliedert werden; aber man wartet vergebens darauf. Sucht man genauer nach, so findet man das arme Aschenbrödel schließlich in einer Fußnote (S. 119 Anm. 3), wo die Frage, ob hier eine Anspielung auf die Johannestaufe vorliege, mit ein paar Sätzen gestreift wird. Daß diese eine Stelle, aus dem Orkus der Fußnoten zur großgedruckten Oberwelt erhöht, das ganze Buch umgestalten würde, ist dem Verfasser sichtlich nicht bewußt geworden. Lk 13 32–33 wird S. 31 kurz erwähnt — natürlich auch in einer Fußnote.

[3]) Die „Zweiquellentheorie“ in ihrer einfachsten Form behauptet, daß dem Matthäus- und dem Lukasevangelium zwei Quellen zugrunde liegen, nämlich das Markusevangelium und die sogen. „Spruchquelle“ (Q), die alles das umfaßt, was Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsam haben. Diese Behauptung stützt sich auf zwei Beobachtungen: 1. daß fast der ganze Inhalt des Markusevangeliums in den beiden anderen Evangelien wiederkehrt, *aber in minder ursprünglicher Form*; 2. daß, davon abgesehen, Matthäus und Lukas noch viele Stücke unter sich gemeinsam haben, die keiner vom andern übernommen haben kann, da bald der eine, bald der andere die ursprünglichere Form hat, und *die in sich einheitlich sind*, da es lauter Reden Jesu sind. Beide Beobachtungen sind falsch. Denn 1. gibt es nicht wenige Stellen, an denen der Markustext gegen den der anderen sichtlich *nicht* ursprünglich ist. 2. Was Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsam haben, ist *nicht* völlig einheitlich, sondern es erscheint da unter den Redestücken, abgesehen von der schon etwas andersartigen Versuchungsgeschichte, *eine* Wundergeschichte: Der Hauptmann von Kapernaum. Eine solche Quelle — eine Sammlung von Sprüchen, mitten darin der Hauptmann von Kapernaum — ist undenkbar. Dazu kommt, daß die Unterschiede in der Überlieferung bei Matthäus und Lukas meist derart sind, daß an eine gemeinsame schriftliche Quelle nicht gedacht werden kann. Wenn das Licht nach Mt (5 15) denen, die im Hause sind, nach Lk (8 16 11 33) den Eintretenden leuchtet; wenn man nach Mt (5 40) dem, der den Rock will, auch den Mantel, aber nach Lk (6 29) dem, der den Mantel nimmt, auch den Rock lassen soll; wenn der Sohn bei Mt (7 9) um ein Brot bittet und einen Stein bekommt, dagegen bei Lk (11 12) um ein Ei bittet und einen Skorpion bekommt; wenn bei Mt (10 29) 2 Sperlinge ein As, bei Lk (12 6) aber 5 Sperlinge 2 As kosten; wenn der Glaube nach Mt (17 20) einen Berg, nach Lk (17 6) einen Maulbeerfeigenbaum versetzt; wenn die Pharisäer nach Mt (23 23) Minze, Dill und Kümmel verzehnten und Gericht, Erbarmen und Glauben weglassen, nach Lk (11 42) Minze, Raute und alles Gemüse verzehnten und Gericht und Gottesliebe weglassen; wenn sie bei Mt (23 27) auffallend geschmückten, bei Lk (11 44) unkenntlichen Gräbern gleichen (zu schweigen von den Unterschieden in den Gleichnissen vom großen Mahl Mt 22 1–14, Lk 14 16–24 und von den Talenten Mt 25 14–30, Lk 19 11–27) — wie soll in diesen Fällen (die sich leicht vermehren ließen) die gemeinsame Quelle gelautet

gebliche „Spruchquelle" soll die älteste Sammlung von Worten Jesu, das Markusevangelium das älteste Evangelium sein. Auch wenn das richtig wäre, wäre es an sich möglich, daß das später entstandene Lukasevangelium in seinen besonderen Stücken ebenfalls sehr alte Überlieferung bewahrte, mindestens ebenso wertvoll wie der Inhalt der beiden Urschriften. Aber die übliche Kritik ist nun einmal auf das literarisch Älteste versessen.

---

haben? Warum soll der eine der beiden Evangelisten in dieser zwecklosen Weise geändert haben? Solche Abweichungen — und erst recht die unzähligen kleineren in Worten, Wortstellung und Partikeln — sind leicht erklärbar, wenn sich die Evangelisten auf festgewordene mündliche Überlieferung stützen, sie sind unerklärbar, wenn sie aus demselben Buch abschreiben. (Nebenbei bemerkt sind diese Beispiele ein glänzender Beweis für die treue Überlieferung der synoptischen Jesusworte. Im Wortlaut, in den Bildern sind durch die mündliche Überlieferung starke Änderungen eingetreten, aber der Sinn ist nirgends angetastet. Wir werden uns daher nie einbilden, daß wir die Aussprüche Jesu in wortgetreuer Wiedergabe vor uns haben, dürfen sie aber behandeln, als seien sie wortgetreu, weil der Sinn jedenfalls nicht geändert ist). — Daß das Markusevangelium nicht selten einen Text bietet, aus dem der der anderen nicht abgeleitet werden kann, und daß die „Spruchquelle" in der Form, wie sie sich durch Abstrich der Markusstücke und alles Sondergutes aus Matthäus und Lukas ergibt, wenig Wahrscheinlichkeit hat, oder wenigstens eines von beiden wird heute von den meisten zugegeben. Ja fast die ganze Arbeit an der „synoptischen Frage" seit 50 Jahren besteht darin, durch ergänzende Vermutungen die erkannten Fehler der grundlegenden Beobachtungen auszugleichen. Das ist natürlich ein falsches Verfahren; Fehler im Ansatz lassen sich nicht hinterher ausgleichen, sondern es muß ein neuer Ansatz gesucht werden. Die bewundernswert scharfsinnige und mühevolle Arbeit der letzten Jahrzehnte bietet das sonderbare Bild, daß immer wieder Zusatzvermutungen zur „Zweiquellentheorie" aufgestellt werden, die die Beobachtungen, auf denen die Zweiquellentheorie beruht, zum Teil aufheben. Man sägt den Ast ab, auf dem man sitzt; man nimmt die Steine zum Ausbau aus den Grundmauern. Beispiele: 1. Da der Markustext öfters gegen den der anderen erweitert ist, so nimmt man an, die Quelle der anderen sei nicht unser Markus, sondern ein ihm zugrundeliegender „Urmarkus". Wenn aber das Markusevangelium nicht in die beiden anderen Evangelien aufgenommen ist, so fällt jeder Grund weg, gerade bei ihm die älteste Geschichtsdarstellung zu suchen. 2. Da öfters Matthäus und Lukas gegen Markus übereinstimmen, was nicht zu erklären ist, wenn ihn jeder selbständig benutzt hat, so hat man die Vermutung aufgestellt, daß Lukas außer durch Markus und die „Spruchquelle" noch durch das fertige Matthäusevangelium beeinflußt sei. Zur Annahme der „Spruchquelle" kam man aber nur durch die Feststellung, daß Lukas ebensowenig von Matthäus abhängig sein kann, wie dieser von ihm. 3. Da die zweite Quelle den Hauptmann von Kapernaum enthält, so läßt man die Bezeichnung „Spruchquelle" fallen und nimmt an, daß sie auch Erzählungen geboten habe, wodurch man den Vorteil hat, all die Stücke, in denen Markus weniger ursprünglich ist als die anderen, dieser Quelle zurechnen zu können. Wenn man aber einmal zugibt, daß das, was Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsam haben, sich nicht durch einheitlichen Inhalt vor allem übrigen heraushebt, so ist kein Grund mehr da, diese Stücke als eine Quelle zusammenzufassen, geschweige denn, noch anderes zu ihr hinzuzuziehen. 4. Die Stücke der angeblichen „Spruchquelle" heben sich bei Lukas nicht deutlich ab von dessen Sondergut, ja sind stellenweise ganz mit ihm verwachsen. Das hat zu der weiteren Vermutung

Sie meint, sobald sie sich nur bis zur ältesten Quelle durchgearbeitet hat, von dieser leben und über ihr alles andere vergessen zu können. Was später aufgeschrieben ist, gilt als später entstanden, oder zum mindesten fühlt man sich da nicht recht sicher und sieht bei entscheidenden Fragen lieber davon ab. So kommt es, daß die heutige Forschung bei der Darstellung des Lebens Jesu das dürftigste und bruchstückhafteste Evangelium, das Markusevangelium, zugrunde legt, dagegen das viel aufschlußreichere Lukasevangelium als Quelle zweiten oder dritten Ranges beiseite schiebt. Wie vornehm man sich dem Lukas gegenüber vorkommt, das beleuchtet hübsch ein Satz bei Götz:[1] „Nur darf man sich nicht etwa auf vereinzelte Sprüche eines Lukas zum Beispiel oder sonst ganz unsichere Vermutungen stützen, sondern bloß auf solche Dinge, die

---

geführt, die „Spruchquelle" sei schon vor Lukas mit dessen Sondergut zusammengearbeitet worden. Wenn aber Lukas alles, was er über Markus hinaus hat, als eine Schrift einheitlichen Geistes vorfand, so ist das ein starker Beweisgrund gegen die ganze „Spruchquelle." — (Das Drehen im Kreise scheint überhaupt das Schicksal der kritischen Theologie zu sein; vgl. die Pentateuchkritik: durch das plumpe Scheidungsmittel der Gottesnamen hat man Quellenschriften gewonnen, die, wie sich neuerdings immer deutlicher herausstellt, nicht einheitlich sind, sondern verschiedenartige und manchmal sich widersprechende Überlieferungen vereinigen; so endet man bei den Quellenschriften mit derselben Schwierigkeit, die man für das Ganze durch Annahme der Quellenschriften beseitigen wollte, d. h. die Kritik ist fehlgegangen. Statt das einzusehen, wagt man eine neue Vermutung: schon die Quellenschriften waren Sammelschriften. Sobald ich aber annehme, daß der „Jahwist" Verschiedenartiges zusammenstellte, ohne alles auszugleichen, ist keine Gewähr mehr, daß er, wenn er eine Geschichte mit Elohim fand, dafür Jahwe einsetzte, d. h. jede Möglichkeit, die angebliche Quellenschrift abzugrenzen und festzustellen, ist dahin. Der „Jahwist" und der „Elohist" sind ebenso haltlose Fantasiegebilde wie die „Spruchquelle"). — Wir können aus dem Irrgarten nicht anders herauskommen, als daß wir den grundlegenden Sätzen der „Zweiquellentheorie" entschlossen den Abschied geben. Das Markusevangelium ist nicht das älteste Evangelium, und die „Spruchquelle" hat es nie gegeben. Es wird auch hier nichts übrig bleiben als zur Überlieferung zurückzukehren. Das älteste Evangelium ist das aramäische Evangelium des Matthäus, von dem das unsere eine Übersetzung ist (die Behauptung, unser Matthäus sei eine von Haus aus griechische Schrift, wird dadurch, daß sie immer wiederholt wird, nicht sinnreicher). Danach schrieb Markus in Rom „einiges", wie er es von den Predigten des Petrus in Judäa in Erinnerung hatte. Dann folgt der eigentliche Geschichtsschreiber Lukas, der für sein Werk die Überlieferungen zugrunde legte, die er in der Anfangszeit der Gemeinde in Antiochien aus dem Munde der dortigen Jerusalemer gehört hatte (vgl. meine Aufsätze: „Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums" ZNTW 1911 und: „Matthäus und Lukas — Land und Stadt" Studierstube 1911). Daß Markus den Matthäus kannte, ist nicht unmöglich; daß Lukas den Markus benutzte, ist wahrscheinlich. Das Durcheinander von Selbständigkeit und Abhängigkeit in den Synoptikern läßt sich dadurch einfacher und überzeugender erklären als durch die unglücklichen Quellenscheidungen.

[1]) Götz S. 270.

durch mehrfache Zeugnisse so viel als gewiß sind“[1]. Das merkwürdige ist nur, daß dieselben Theologen in gewissen besonderen Fällen über vereinzelte Sprüche eines Lukas zum Beispiel ganz anders urteilen. Die allein von Lukas überlieferten Gleichnisse gelten als das Echteste vom Echten und als die besten Beispiele der Gleichnisdichtung Jesu; Sprüche wie Lk 10 18–20 und 17 20–21 stehen als unerfindbare Überlieferung in Ehren. Sobald es sich aber um die wichtigen Fragen des Lebens Jesu handelt, um die innere Entwicklung, Messiasbewußtsein, Todesgedanken u. dgl., ist das Lukasevangelium vergessen und alles kommt auf das vermeintlich älteste Evangelium an. Wie kommt man dazu, die einen Bestandteile der Sonderüberlieferung des Lukas so, die anderen so zu beurteilen? Welches sind die Grundsätze, nach denen man entscheidet, ob es sich um „Perlen evangelischer Überlieferung“ handelt[2] oder um „vereinzelte Sprüche eines Lukas“, die man mit Naserümpfen betrachtet? Sind die Gleichnisse bei Lukas „Perlen evangelischer Überlieferung“, so werden Sprüche wie Lk 12 49–50 und 13 32–33 wohl auch keine nichtsnutzigen Erfindungen sein. Sind sie aber echt und gut, so muß vor allem Lk 12 49–50 an die erste Stelle rücken. Denn wir haben in den ganzen Synoptikern kein Wort, in dem Jesus sich so vielsagend über seinen Tod ausspricht.

Jesus ging nach Jerusalem, um den Tod zu suchen; der Tod war ihm das beherrschende Ziel seines Lebens. Ich wüßte nicht, was man sonst als Lebenszweck Jesu bezeichnen sollte. Die Theologen einer bestimmten Richtung stellen es mit Vorliebe so dar, als habe Jesus keinen anderen Beruf gekannt, als die Menschen an der Sonnigkeit seiner Seele teilnehmen zu lassen und ihnen vom „Vatergott“ zu erzählen. Aber alles, was wir an Gleichnissen und sittlichen Sprüchen von Jesus haben, ist erwachsen aus der Verkündigung des bevorstehenden Reiches Gottes. Das hatte aber bereits der Täufer verkündigt; dazu bedurfte es Jesus nicht. Die Einwirkung auf die Jünger gehört mit zur Vorbereitung der einen großen Aufgabe, die Jesus vor sich sah. Soll man in aller Kürze angeben, was Jesus eigentlich wollte, so genügt das eine Wort: sterben.[3]

Wenn das Urchristentum den Tod Jesu als die entscheidende Hauptsache, das wichtigste Ereignis ansieht, so führt es damit nichts Neues ein.

---

[1]) Götz dürfte von einer mehrfachen Bezeugung der anderen Erzählungen gar nicht reden, da ja nach seiner Ansicht die Stücke, die Matthäus und Lukas mit Markus gemeinsam haben, einfach aus Markus übernommen sind, also im Grunde auch nur durch den einen Markus bezeugt sind.

[2]) Bousset in RGG II 718.

[3]) Man wendet dagegen manchmal die Gethsemanegeschichte ein. Daß sich auch bei der gewaltigsten Todesentschlossenheit noch zuletzt die unterdrückte Natur regen kann, das sollte man doch verstehen.

Jesus hatte genau so darüber gedacht. Nur daß was für das Urchristentum vergangen war, für ihn noch in der Zukunft lag.

Es bleibt noch zu fragen, welche Wirkung Jesus seinem Tode zuschreibt. Die Antwort ist größtenteils schon in den bisher angeführten Stellen gegeben.

Jesus erwartet, daß er durch den Tod „vollendet" werde (Lk 13 32). Der Tod soll ihn in die Lage versetzen, zu vollbringen, wozu er gekommen ist: die Kriegsfackel zu werfen und damit das Ende dieser Welt heraufzuführen (Lk 12 49–50). Zu den Zebedäussöhnen, die begehren, im kommenden Reiche die Plätze zu seiner Rechten und zu seiner Linken zu bekommen, sagt er: „Ihr wißt nicht was ihr bittet; könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder mit der Taufe getauft werden, mit der ich getauft werde?" (Mk 10 38). Damit ist gesagt, daß er den Platz, den er einst innehaben wird, durch seinen Tod erringt. Es ist aber — das wird in dieser Geschichte wie sonst vorausgesetzt — der erste Platz; er wird Messias und König sein. Der Tod macht Jesus zum Herrscher der Welt.

Aber dieser Tod soll noch weiter wirken. „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben" (Mk 10 45). Sein Blut soll zugunsten vieler vergossen sein (Mk 14 24). Das läßt sich nicht anders verstehen als in der Weise von Jes 53: „Unsere Krankheit hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich genommen; die Strafe liegt auf ihm, daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt." Jesu Tod ist ein Opfertod für viele[1].

---

[1]) Wenn sich die heutigen Theologen sträuben, bei Jesus den Gedanken eines Opfertodes zur Sündenvergebung für viele anzuerkennen, so spielen da eigentümliche Begriffe von „höheren" und „niederen" Religionsformen mit. Man höre Götz: „Wäre es trotz alledem möglich — was wir nicht denken können — daß Jesus im Abendmahl doch irgendwie seinen Tod als Opfer bezeichnet hätte, so hieße das nichts anderes, als daß er da in der alttestamentlichen Religionsvorstellung befangen geblieben wäre, wie dies auch einzelne kritische Theologen offen ausgesprochen und eingestanden(!) haben. Mag auch der alttestamentliche Opferbegriff noch so sehr vergeistigt sein und noch so geistige Gedanken an denselben geknüpft werden, so bleibt doch überall in demselben die äußerliche, nackte Tatsache des Todes und Blutvergießens der Kern der Vorstellung, während von unserm Standpunkt aus die Gesinnung und Geistesverfassung, mit der Jesus den Tod getragen hat, das Wichtige scheint und niemals das bloße äußere Geschehen. Hätte Jesus wirklich seinen Tod mit ausdrücklichen Worten ein Opfer genannt, dann könnte man sich der Einsicht nicht verschließen, daß ihm der Tod zunächst als solcher, bezw. das Blutvergießen als das Wesentliche an seinem Leiden vorgekommen sei. Und dies erschiene unserm religiösen" (will sagen: philosophischen) „Empfinden und Erkennen als minderwertig" (Götz S. 171 f.). Die kritische idealistische Theologie, in deren Munde „Vergeistigung" ein Lob bedeutet, sieht die sämtlichen Religionen in einer Art Himmelsleiter angeordnet,

Genau dieselben Wirkungen schreibt das Urchristentum dem Tode Jesu zu. Den die Menschen gekreuzigt haben, den hat Gott zum Herrn und Messias gemacht (Apg 2 36). Weil er gehorsam war bis zum Tode am Kreuze, hat ihn Gott überhoch gemacht und ihm den Namen über alle Namen gegeben (Phil 2 9). Durch diese „Vollendung" wurde er zugleich allen, die ihm gehorchen, ein Urheber ewiger Rettung (Heb 5 9). „Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, daß wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm" (2. Kor. 5 21).

Wir kommen zu der dritten Gruppe urchristlicher Vorstellungen, die das Leben in Christus, die Einverleibung des Christen in den erhöhten Herrn umfaßt. Das neue, überirdische Dasein wird gedacht als Wirkung der Taufe, in der der alte Mensch gestorben und ein neuer Mensch auferstanden ist. Wir fragen daher zuerst nach Jesu Anschauung von der Taufe.

Hier ist wieder die Stelle Lk 12 49–50 wichtig:

„Ein Feuer kam ich zu werfen auf die Erde,
und was will ich, wenn es schon gezündet hat?
Mit einer Taufe aber muß ich getauft werden,
und wie ist mir enge, bis es vollendet ist!"

Jesus stellt sich seinen Tod, dem eine Auferstehung folgen soll, wie eine Eintauchung in Wasser vor. Dabei ist offenbar das Sterben gedacht als Niedertauchen, die Auferstehung als Wiederauftauchen.

Daß der Messias in Wasser getaucht wird, ist eine auch in der jüdischen Apokalyptik bezeugte Vorstellung. Sie begegnet uns in dem bekannten Traumgesicht vom „Menschen" (= „Menschensohn") im 4. Esra. Daß das Bild des „Menschen", wie es hier und ähnlich auch im Buche Daniel und im äthiopischen Buche Henoch geschildert wird, für das Messiasbewußtsein Jesu grundlegend geworden ist, daran kann kaum gezweifelt werden. Jesus nennt sich ja selbst immer wieder den „Menschensohn" und sagt, daß er mit den Wolken des Himmels kommen werde — was Dan 7 13 und 4. Esra 13 3 [Vis. VI 2 3][1] von dem himmlischen „Menschen" oder „Menschensohn" ausgesagt wird.

---

und auf der höchsten Stufe erkennt sie die „rein geistige Religion"; mit der möchte sie das Christentum oder doch die Religion Jesu gar zu gern einsetzen. Da sind Opfervorstellungen natürlich störend. Ob die rein geistige Religion mehr ist als ein Hirngespinst, darüber lohnt sich nicht zu streiten. Ganz nachdrücklich aber muß bestritten werden, daß das Christentum eine rein geistige Religion sei oder auch nur sein wolle; das Christentum hat Sakramente und erwartet eine Auferstehung des Leibes. Die ganze Vorstellung von höheren und niederen Religionen und von der rein geistigen Religion stammt aus der Philosophie der Aufklärung und des kritischen Idealismus und damit letztlich aus griechischem Empfinden; von da aus wird man das Neue Testament freilich nicht verstehen. Es scheint mir die verhängnisvollste Fehlerquelle unserer Wissenschaft zu sein, daß sie, die sich doch auf ihren geschichtlichen Sinn etwas zugute tut, die idealistische Philosophie zum Richter über das Neue Testament, Kant zum Richter über Jesus macht.

Von diesem Menschen heißt es 4. Esra 13 3 [Vis. VI 2 2], daß er mit den Wolken des Himmels aus dem Herzen des Meeres komme. Daß er mitten im Meere entstanden sei, wird kaum die Meinung sein; nach dem Buche Henoch[2] wird er am Ende der Himmel bei den Wohnungen der Gerechten aufbewahrt für die letzte Zeit. Wenn er bei seiner Erscheinung aus dem Herzen des Meeres auftaucht, so ist er zuvor ins Herz des Meeres eingetaucht.

Jesus sagt, daß er nach seinem Auftauchen Feuer werfen werde. Im 4. Esra wird das Verhalten des Menschen, nachdem er aus dem Meere gestiegen ist, folgendermaßen beschrieben: „Ich sah, wie er von seinem Munde etwas wie einen feurigen Strom ausließ, von seinen Lippen einen flammenden Hauch, und von seiner Zunge ließ er hervorgehen stürmende Funken: alle diese aber vermischten sich ineinander: der feurige Strom, der flammende Hauch und der gewaltige Sturm. Das fiel über das anstürmende Heer, das zum Kampfe bereit war, und entzündete sie alle, sodaß im selben Augenblick nichts anderes zu sehen war außer dem Staube der Asche und dem Dunste des Rauches" (13 10 f. [VI 3 3–5]). Das Feuer, das Jesus wirft, wird von Lukas bezogen auf den allgemeinen Kampf, der dem Ende vorhergehen muß. Im 4. Esra wird das Feuerwerfen von der Vernichtung der zusammengerotteten Feinde verstanden. Aber in der Deutung dieses Zuges wird hervorgehoben, was bei der Erzählung des Traumes selber unerwähnt blieb: daß zuvor gewaltige Erregung über die Erdenbewohner fällt, daß sie Kriege widereinander planen, Stadt gegen Stadt, Ort gegen Ort, Volk gegen Volk, Reich gegen Reich (13 27–38 [VI 7 3–8 6]). Auch hiernach gehören der letzte große Kampf aller Menschen und der feuerwerfende Messias zusammen. Man darf schließen, daß Jesus bei jenem Ausspruch das Bild des Menschen vor Augen hat, wie wir es aus der Traumerzählung im 4. Esra kennen. Das Wasser, in das er bei seinem Tode eintauchen will, ist das Meer.

In der Deutung, die im 4. Esra dem Traumgesichte folgt, wird auch das Auftauchen aus dem Meere besprochen. Esra bittet: „Herr Gott, zeige mir, weshalb ich den Mann aus dem Herzen des Meeres habe aufsteigen sehen." Er bekommt zur Antwort: „Wie niemand er-

---

[1]) Bei den Anführungen aus 4. Esra setze ich zuerst die Zahlen nach der alten Einteilung, dahinter in [ ] die nach der neuen Einteilung von Bruno Violet (Die Esraapokalypse, 1. Teil, die Überlieferung, herausgeg. im Auftrage der Kirchenväterkommission der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1910). In der Übersetzung folge ich meist Hermann Gunkel (die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, 2. Band, Tübingen. Freiburg i. B. und Leipzig 1900, S. 331—401).

[2]) 39 6.

forschen und erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann niemand der Erdenbewohner meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tages" (13 52 [VI 10 2]). Man hat von der Erzählung nicht den Eindruck, daß hier das Meer nur den Begriff der Verborgenheit anschaulich machen solle; sie klingt nicht nach allegorischer Kunstdichtung. Es sind mythische Vorstellungen, die hier im Gesichte geschaut werden; da ist jeder Zug zunächst als wirklich aufzufassen. Wenn der Mensch aus Meerestiefen aufsteigt, so folgt daraus natürlich auch, daß er vorher vor den Augen der Menschen verborgen war; aber es liegt nicht bloß bildliche Redeweise vor, sondern es ist wirklich gemeint, daß er aus dem Weltmeer kommt.

Wohl aber liegt es nahe, an die Bedeutung des Meeres in der Mythologie zu denken. Hans Schmidt hat in seinem schönen Jona-Buche eine ganze Reihe von Belegen beigebracht, daß das Meer gleichgesetzt wird mit der Scheol, als Reich der Toten gedacht wird.[1] Gewiß mit Recht bringt er diese Auffassung des Meeres in Zusammenhang mit der Beobachtung der Sonne, die wie alle Gestirne täglich im Weltmeer untergeht und durch die die Erde tragende Wassertiefe hindurch fährt, bis sie zu neuem Leben aus der Flut auftaucht. Daß dem Traumgebilde in 4. Esra 13 ein Sonnenmythus zugrunde liegt, ist einleuchtend; der Mensch, der, aus dem Meere steigend, ohne eine Hand zu erheben, flammenden Hauch und sprühende Funken wirft, vor dem alles zerschmilzt wie Wachs, wenn es Feuer spürt, hat Sonnenart. So ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß sein Auftauchen aus dem Meere als Auferstehung aus der Welt des Todes zu deuten ist.[2]

---

[1]) Hans Schmidt, Jona, FRL 9, Göttingen 1907, S. 158ff. Die wichtigsten der von Schmidt angeführten Belege sind: 1. Stellen wie Jon 2 3 f. 2. Sam. 22 5 f. = Psalm 18 5 f. (LXX Luc.) Psalm 69 2 f. 15 f. 88 4–8 18 Hiob 26 5. — 2. Offb 20 13: „Das Meer gab seine Toten, und der Tod und der Hades gaben ihre Toten." Da nicht die Meinung sein kann, daß nur die auf festem Lande Gestorbenen dem Tode und dem Hades anheimfallen, so sind die beiden Sätze als Doppelausdruck anzusehen: Das Meer ist dasselbe wie Tod und Hades. 21 1 heißt es: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde waren weggegangen, und das Meer ist nicht mehr." Daß der Himmel und die Erde sich davonmachten, war 20 11 gesagt; daß aber das Meer verschwunden sei, wurde vorher nicht erzählt. Wohl aber wurde 20 14 erzählt, daß Tod und Hades in den Feuersee geworfen wurden. Der Zusammenhang ist klar, wenn Tod und Hades dasselbe sind wie das Meer. 3. Das altchristliche Fischsymbol. Christus wird in Katakombengemälden und sonst oft als Fisch dargestellt; Inschriften besagen, daß man diesen Fisch als rettenden denkt. Ist Jesus, der Retter, ein Fisch, so ist der Tod, aus dem er rettet, ein Meer.

[2]) Die mythische Vorstellung klingt noch nach in dem Worte, mit dem sich Jesus seinen Feinden ergibt: „Dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis" (Lk 22 53). Das Licht wird von der dunklen Tiefe überwältigt und zugedeckt, in der Welt herrscht Finsternis. Aber es ist nur „eine Stunde", eine genau bemessene Frist, dann entringt es sich den Todesbanden und taucht als Sieger hervor.

Auf anderem Wege ist Maurenbrecher[1] zu dem Schlusse gekommen, daß in der apokalyptischen Menschensohnvorstellung bereits der Zug des Leidens und Sterbens enthalten ist. Er stützt sich auf Dan 7. Dort hat das Traumbild folgende Form. Nachdem schon drei Tiere — Verkörperungen von Weltmächten — aus dem Meere gestiegen sind, taucht als letztes und furchtbarstes ein starkes Tier auf, das keinen Namen hat. Sobald aber der Hochbetagte zum Weltgericht sich niederläßt, wird das Tier getötet und der Mensch kommt mit den Wolken des Himmels vor den Hochbetagten. Der Mensch wird nachher auf das Volk der Heiligen des Höchsten gedeutet, das schreckliche Tier auf ein gottloses Königreich, das die Heiligen des Höchsten mißhandelt und überwältigt. Drei und eine halbe Zeit müssen sie in seine Macht gegeben sein; dann kommt das Gericht über jenes Königreich, und die Heiligen erhalten die Weltherrschaft. Hier erscheint in der Deutung ein Zug, der in der Schilderung des Traumgesichtes nicht erwähnt war, nämlich die Überwältigung durch das Tier. Heißt es in der Deutung, daß das Volk Gottes, ehe es zur Herrschaft kommt, drei und eine halbe Zeit dem allesvernichtenden Königreich überliefert wird, so ist das Traumbild dahin zu ergänzen, daß der Mensch, ehe er mit den Wolken des Himmels vor Gott kommt, drei und eine halbe Zeit in der Gewalt des Tieres ist. Dieser Schluß ist wohl unanfechtbar. Das läßt sich auch gut vereinigen mit dem, was wir aus 4. Esra folgerten. Das fürchterliche unnennbare Tier, das aus dem Meere steigt, wird nichts anderes sein als eine Verkörperung des Weltmeeres selber; Hans Schmidt hat massenhaft Beispiele gebracht, daß das Meer als verschlingendes Ungeheuer, fischartig oder drachenartig, angesehen wird.[2] Wenn in der Form der Weissagung, die aus Dan 7 zu erschließen ist, der Mensch von einem Wasserungetüm überwältigt wird, so ist das genau dasselbe, als wenn er in 4. Esra in das Herz des Meeres versinkt. Daß die Vorstellungen gleich sind, ist auch daran zu erkennen, daß in Dan 7 der Mensch, der mit den Wolken des Himmels kommt, erst in dem Augenblick erwähnt wird, wo das Tier getötet ist; in diesem Augenblick geht der von dem Tiere Verschlungene aus ihm hervor und steigt zum Himmel empor, genau so wie der Mensch im 4. Esra siegreich aus dem Meere des Todes taucht und mit den Wolken himmelwärts fliegt.

In allen drei Stellen Dan 7, 4. Esra 13 und Lukas 12 49–50, liegt ein und derselbe Gedanke vor: Der Mensch, der Messias, geht unter im Meere, im Tode; aber nach kurzer Zeit (im Daniel: nach dreieinhalb

---

[1]) Max Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha. Berlin-Schöneberg 1909, S. 77 ff.

[2]) Vgl. auch Hermann Gunkel, Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt. Göttingen 1904, S. 179.

Zeiten; im Neuen Testament: nach drei Tagen) hat er den Tod überwunden, steigt befreit aus der Flut und wird Herrscher der Welt.

Diesen Durchgang durch die Todestiefe bezeichnet Jesus mit dem Ausdruck, der für die Handlung, die Johannes im Jordan vollzog, gebraucht wird: er nennt ihn eine Taufe. Er sagt zu seinen Jüngern „Könnt ihr getauft werden mit der Taufe, mit der ich getauft werde?" (Mk 10 38). Damit stellt er seinen Tod in eine Linie mit der Taufe des Johannes (die ja die einzige Taufe war, die für Jesus Bedeutung hatte). Er gibt keine Erklärung dieses Sprachgebrauches; er setzt also voraus, daß auch seinen Jüngern die Gleichsetzung von Tod und Taufe geläufig ist. Daraus läßt sich ein Rückschluß machen auf die Bedeutung der Taufe des Johannes. Sie muß als Tod angesehen worden sein. Nur wenn die Taufe ein Tod ist, kann eine bestimmte Art des Todes eine Taufe genannt werden. Das Eintauchen ins Wasser muß als Sterben gegolten haben, das Wiederauftauchen als Neuaufleben. Das aber ist nur möglich, wenn das Wasser dabei die Stelle des Meeres, des Totenreiches, vertrat.

Dadurch fällt ein Licht auf einige altchristliche Aussagen über die Taufe. 1. Pet 3 21 wird der Taufe die Sintflut gegenübergestellt, durch die Noah mit den Seinen in der Arche wohlgeborgen hindurchfuhr. 1. Kor 10 2 vergleicht Paulus die Taufe mit dem Durchzuge der Kinder Israel durch das Rote Meer. Im Hirten des Hermas (3. Vis. 2 ff.) wird die aus der Taufe erstandene Kirche angeschaut als ein Turm, der „über Wassern" gebaut ist; der Ausdruck läßt an eine weite Wasserfläche, ein Meer denken. Stellt man sich eine Taufe vor, wie sie Johannes im Jordan vollzog, oder wie sie die Christen in irgend einem Fluß oder Teich oder auch im Hause vollzogen, so ist da wirklich nichts, was an die Sintflut oder an den Durchzug durchs Rote Meer oder überhaupt an ein Meer erinnerte. Ganz anders sieht die Sache aus, sobald man annimmt, daß die Taufe einen Durchgang durch die Tiefe des Weltmeeres bedeutet; dann stellen sich solche Vergleiche ganz von selber ein.[1]

---

[1]) Vielleicht darf man auch vergleichen, daß nach Paulus (1. Kor 10 2) die Israeliten in der Wolke und im Meere getauft wurden, und nach 4. Esra 13 der Mensch mit den Wolken aus dem Meere kommt. — An der aus dem 11. Jahrhundert stammenden geschnitzten Holztür der Kirche St. Maria im Kapitol zu Köln (Abbildung bei Heinrich Bergner Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland. Leipzig 1905, S. 480) ist die Taufe Christi in der im frühen Mittelalter üblichen Form dargestellt, nur daß Christus statt im Wasser auf einem Drachen steht, der sich unter seinen Füßen windet. Ähnliches in der byzantinischen Kunst. Der Drache kann doch nichts anderes sein als das als Ungeheuer vorgestellte Weltmeer. In der morgenländischen Kirche wird am Fest der Taufe Christi (6. Jan.) Psalm 74 13 verlesen. Heinrich Brockhaus, die Kunst in den Athosklöstern. Leipzig 1891, S. 120 ff.

Die Johannestaufe steht aber auch in Beziehung zum Messias. Johannes verkündet den „Kommenden", der stärker sein werde; dem sollen die von Johannes Getauften überantwortet sein, daß er das in der Taufe an ihnen Geschehene ergänze und vollende. Johannes sagt: „Der wird euch taufen mit heiligem Geiste und Feuer" (Mt 3 11).[1] Er stellt sich den Messias vor als eine göttliche Gestalt, die Feuer über die Menschen wirft, d. h. ebenso, wie im 4. Esra und Lk 12 49–50 der Mensch geschildert wird, der aus dem Wasser gekommen ist. Daß er außer dem Feuer auch heiligen Geist herabwerfen wird, wird zwar im 4. Esra nicht erwähnt[2], gehört aber zur Anschauung Jesu. Jesus setzt nirgends voraus, daß seine Jünger den heiligen Geist haben; wohl aber, daß sie ihn nach seinem Tode haben werden. Er verheißt ihnen, daß, wenn sie vor die Fürsten und Könige gestellt werden, der heilige Geist aus ihnen reden werde (Mk 13 11).[3] Das Auftreten des heiligen Geistes soll mit dem Beginn des Weltkrieges zusammenfallen; in unmittelbarem Anschluß an jenes Wort vom heiligen Geiste heißt es, daß Brüder gegen Brüder, Eltern gegen Kinder und Kinder gegen Eltern kämpfen werden (Mk 13 12).[4] Man darf es sich daher so vorstellen, daß der aus dem Meere gestiegene Messias um die Zeit, da er das Feuer auf die Erde wirft, auch den Geist auf seine Jünger fallen läßt, den Geist wahrscheinlich noch vor dem Feuer, in derselben Reihenfolge, in der die beiden Dinge bei Johannes erscheinen. Wenn aber der Täufer die Vorstellungen vom Feuerwerfen und vom Ausgießen des heiligen Geistes mit Jesus teilt, so ist zu schließen, daß das, was bei Jesus die Einleitung dazu bildet, die Eintauchung des Messias in den Tod, ihm auch nicht unbekannt ist.

---

[1]) „An ein echtes Johanneswort können wir hier doch nicht denken: wie hätte Johannes die christliche Geistestaufe weissagen können!" So Bousset in der Theologischen Rundschau, 14. Jahrgang 1911, S. 81.

[2]) Es heißt dort aber 13 49 f. [VI 9 11]: „Wenn er das Heer der versammelten Heiden vernichten wird, wird er das Volk, soviel davon übrig ist, beschirmen; dann wird er ihnen noch viele große Wunder zeigen." Die Geistesausgießung beim Eintritt der neuen Welt gehört übrigens zu den ständigen Zügen der israelitischen Eschatologie (Jes 32 15 59 21 Ez 11 19 36 26 f. Joel 3 1 f. Sach 12 10 vgl. Jer 31 33).

[3]) Die Bitten um den heiligen Geist bei Lukas (11 2 in der bekannten Lesart und 11 13) sind vielleicht nicht echt, tragen aber nichts Falsches ein.

[4]) Das ganze Kapitel Mk 13 gilt in der literarkritischen Theologie als „jüdisch-christliche Apokalypse", als „fliegendes Blatt" aus der Zeit des jüdischen Krieges. Allein schon der Umstand, daß fast alles, was hiernach zwischen Jesu Tode und dem Eintritt der letzten, höchsten Drangsal geschehen soll, in der geschichtlichen Wirklichkeit zwischen Jesu Tode und der Belagerung Jerusalems nicht nachweisbar ist, spricht für die durchgängige Echtheit der Weisjagung. — Ein merkwürdiges Zusammentreffen ist die Überlieferung bei Josefus, daß man bald nach Passah des Jahres 30 um das ganze Land her in den Wolken Wagen und bewaffnete Haufen gesehen habe, die die Städte umzingelten (s. Franz Dibelius, der Verfasser des Hebräerbriefes. Straßburg 1910, S. 36).

Johannes der Täufer denkt den Messias als sterbenden und auferstehenden. Es ist somit zweckloses Bemühen, aus den Worten Jesu ergründen zu wollen, wann er angefangen habe an seinen Tod zu denken. Sobald er sich als den von Johannes verkündeten Messias wußte, war es entschieden, daß seine Lebensaufgabe war, zu sterben.

Die Taufe des Johannes bedeutet eine Eintauchung in das Meer des Todes, in das auch der Messias eingetaucht werden muß. Es ist das Schicksal des Messias, das die Täuflinge erleiden; nur daß bei ihnen eine Abbildung genügt, während der Messias wirklich durch die Tiefe der Totenwelt geht. Er stirbt für sie mit; durch die Taufe bekommen sie Anteil an seinem Tode und an dem Leben, zu dem er hindurchgedrungen ist.[1]

Das stimmt genau überein mit dem, was Paulus von der christlichen Taufe sagt. „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft sind, in seinen Tod getauft sind? Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit wie Christus aus Toten auferweckt wurde durch den Glanz des Vaters, so auch wir in Lebensneuheit wandeln. Denn wenn wir ihm eingepflanzt worden sind durch das Abbild seines Todes, so werden wir es auch durch das der Auferstehung sein" (Röm 6 3–5 vgl. Kol 2 12). Das heißt, die christliche Taufe ist dasselbe wie die Johannestaufe. Der einzige Unterschied ist, daß für Johannes der Messias, in dessen Tod und Auferstehung getauft wird, noch nicht da ist, während er für die Christen da ist. Daher ist die Johannestaufe auch nicht eigentlich eine „im Namen" d. h. unter Namensnennung des Messias;[2] denn seinen Namen kennt man noch nicht. In der Sache aber ist es doch dasselbe, denn der Täufer verweist auf den kommenden Messias, ohne den seine Taufe keinen Zweck hätte.

Von dieser Deutung der Taufe aus versteht man, was Johannes zu den Pharisäern sagt, die sich taufen lassen wollen: „Otterngezücht, wer hat euch den Durchschlupf gezeigt, dem kommenden Zorn zu entfliehen?" (Mt 3 7) Aus den Worten geht hervor, daß, wer getauft ist, von dem bevorstehenden Verderben nicht betroffen wird. Wie das zugehen soll, läßt sich nicht anders verständlich machen als in derselben Weise wie Paulus aus der Taufe die Gewißheit des künftigen Lebens ableitet: „Wenn wir mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß

[1]) Ob das dreimalige Eintauchen bei der Taufe — zuerst Didache 7 bezeugt — mit den drei Tagen zwischen Tod und Auferstehung des Messias zusammenhängt?

[2]) Daß „im Namen Christi taufen" bedeutet „mit Nennung des Namens Christi taufen", und daß man dieser Namensnennung die Wirkung beimaß, den Täufling der Macht der Dämonen zu entnehmen und zum Eigentum dessen zu machen, dessen Name über ihm genannt war, das hat Wilhelm Heitmüller in seiner ausgezeichneten Untersuchung „Im Namen Jesu" (FRL. 2 Göttingen 1902) wohl abschließend bewiesen.

wir auch mit ihm leben werden, weil wir wissen, daß Christus, aus Toten auferstanden, nicht mehr stirbt, Tod über ihn nicht mehr Herr wird (Röm 6 8–9.)"

Vor allem werden nun zwei geschichtliche Tatsachen verständlich, die sonst, so viel ich sehe, unerklärlich bleiben müssen.

Die erste ist die, daß, obwohl Jesus nicht taufte, seine Jünger vom ersten Tage ihrer christlichen Predigt, vom Pfingsttage an, tauften (Apg 2 41). Daß Jesus selbst nicht taufte, wird irgendwie damit zusammenhängen, daß er sich selbst als den wußte, in dessen Tod getauft wurde, als den Messias. Ob er, weil er das Größere zu tun vorhatte, das Kleinere verschmähte, ob er der Frage ausweichen wollte, die man dem Johannes seines Taufens wegen vorgelegt hatte: bist du der Messias? — das läßt sich bei der Schweigsamkeit Jesu über seine innersten Gedanken nicht sagen. Natürlich hätte er auch taufen können, und gegen die Erzählung des Johannesevangeliums (3 22 4 1 f.), Jesus hätte in der ersten Zeit seine Jünger taufen lassen, ist garnichts einzuwenden. Daß aber seine Jünger nachher bei Beginn ihrer Predigt vom gestorbenen und auferstandenen Messias sofort wieder zu taufen anfingen, ist ganz selbstverständlich; denn die Taufe war ja die einzige Art und Weise, durch die man von dem Tode Christi Nutzen ziehen und an seinem Leben Anteil erlangen konnte. Natürlich war es nun auch vom ersten Tage an eine Taufe „im Namen Jesu Christi" (Apg 2 38); denn nun konnte man den Namen dessen nennen, in den hinein man taufte.

Die andere Tatsache ist, daß in der Urchristenheit die Johannestaufe der christlichen als gleichwertig galt. Am Pfingsttage taufen die Jünger die Leute, die gläubig werden; sich selbst taufen sie nicht. Der Grund kann nur sein, daß sie von Johannes getauft waren [1]; diese Taufe blieb gültig. Dem Apollos, der „nur die Johannestaufe kannte", setzten Priszilla und Aquila genauer den Weg Gottes auseinander (Apg 18 26); daß sie ihn nochmals tauften, wird nicht gesagt. [2] Als Paulus in Ephesus Jünger findet, die in die Johannestaufe getauft worden sind, aber vom heiligen Geist keine Ahnung haben, tauft er sie noch einmal, damit sie die Geisteskräfte bekommen (Apg 19 1 ff.); aber sie waren doch schon auf Grund der Johannestaufe als Gläubige und Jünger (V. 2) anerkannt worden [3]. Das wäre undenkbar, wenn nicht die Johannestaufe

---

[1]) Vgl. Lk 7 24 29.

[2]) Von der Lehre, die Apollos nach Ephesus brachte, können wir uns natürlich nur schwer eine Vorstellung machen. Vgl. W. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1898, S. 93 ff.

[3]) Apollos hatte bereits den Geist. Vgl. 18 25.

dasselbe wäre wie die Christentaufe: eine Taufe in den Tod des Messias[1].

Überlegen wir uns noch die Einwände, die sich gegen diese Auffassung der Taufe des Johannes erheben lassen.

Erstens könnte man sich darauf berufen, daß in den Erzählungen über Johannes von einer solchen Bedeutung seiner Taufe nichts ausdrücklich gesagt ist. Das ist aber kein ernst zu nehmender Einwand. Die Berichte über den Täufer sind nun einmal so kurz, daß wir darauf angewiesen sind, Vermutungen zu wagen.[2] Aber gerade diese Kürze erklärt sich am einfachsten, wenn die Taufe des Johannes für den Christen nichts Fremdes war, nichts anderes, als was er aus dem eigenen Gemeindeleben kannte; dann war jede nähere Ausführung überflüssig.

Zweitens wird man vielleicht sagen, es sei unmöglich, daß auf den Tod des Messias getauft worden sei, solange der Messias noch gar nicht gestorben war. Aber auch das wäre lediglich eine Behauptung; warum soll es nicht möglich sein — in einer Welt, die so stark von der Hoffnung lebte? Es kommt da noch Eigentümlicheres vor. Hebr 2 10 wird gesagt, daß Gott, *nachdem* er viele Söhne zur Herrlichkeit geführt hatte, den *Anführer* ihrer Rettung durch Leiden vollenden mußte. Wenn man schon auf den noch zukünftigen „Anführer" hin in die Herrlichkeit eingehen kann, so kann man wohl auch im voraus in seinen Tod getauft werden.

Drittens ein gewichtigerer Gegengrund: wenn schon Johannes einen sterbenden Messias erwartet hätte, so könnten Jesu feierliche Todesweissagungen die Jünger nicht so unvorbereitet und verständnislos treffen (Mt 16 21–23 17 22–23 20 17–19). Der Einwand ließe sich hören, wenn sich das Befremden und Unverständnis der Jünger (das am stärksten Lk 18 34 geschildert wird) wirklich auf die Ankündigung des *Todes* bezöge; das ist aber nicht die Meinung der Evangelisten, die ja schon vorher Jesus von seinem Tode haben sprechen lassen (Mt 9 15 12 40). Was er ihnen jene dreimal kund und zu wissen tut, ist, daß er in die Hände der Menschen, der geistlichen Obrigkeit, übergeben werden und Schmach und Qual erdulden müsse. Der Ton liegt auf dem Leiden, nicht auf dem Sterben; das Leiden ist so sehr die Hauptsache, daß das Sterben und Auferstehen auch ganz unerwähnt bleiben kann (Lk 9 44 Mk 9 12). Es ist die *Art* des Sterbens, worein sich die Jünger nicht

---

[1]) In den sibyllinischen Büchern (I 339 ff.) wird der Inhalt der Taufpredigt des Johannes so wiedergegeben: „daß in den Wassern das ganze Wesen der Menschen Licht empfange, damit sie, geboren von oben, nimmermehr in nichts abweichen vom Gerechten." Erleuchtung und Wiedergeburt — die Eigentümlichkeiten der christlichen Taufe.

[2]) Schade, daß Lukas, der noch vieles andere von der Predigt des Johannes zu erzählen wußte (Lk 3 18), uns das vorenthalten hat.

finden können. „Das geschehe dir nicht!“ fährt Petrus auf (Mt 16 22) und meint damit nicht so sehr den Tod, der ja durch die im selben Atem angekündigte Auferstehung als Durchgang zur Herrlichkeit erscheint, als das viele Leiden von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten (V. 21). Das ist auch sonst immer der alleinige Stein des Anstoßes gewesen. Nicht der Tod des Messias war den Juden ein Ärgernis, sondern das Kreuz (1. Kor 1 23). Der Jude Trypho, der auch über das Leiden des Messias mit sich reden läßt, kommt doch über den einen Punkt nicht hinweg: „Daß die Schriften verkünden, der Messias sei leidensfähig, ist klar; ob aber durch das im Gesetz verfluchte Leiden (Deut 21 23) — wir wollen sehen ob du auch dafür Beweise hast.“[1] Danach dürfen wir uns auch die Empfindungen der Jünger ausmalen. „Das geschehe dir nicht!“ Deshalb antwortet Jesus mit der Forderung, daß jeder, der ihm nachfolgen wolle, ebenfalls sein Kreuz auf sich nehmen müsse (Mt 16 24).

Ist schon bei Johannes — und damit auch bei Jesus — die Vorstellung einer durch die Taufe bewirkten Todes- und Lebensgemeinschaft mit dem Messias vorhanden, so ist auch Raum da für die eigentümlichen Bilder, durch die das Urchristentum die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn anschaulich macht: Der Leib mit seinen Gliedern, der Baum mit seinen Zweigen, das Haus mit seinen Steinen. Es ist von vornherein zu erwarten, daß sich diese Vorstellungen auch bei Jesus finden. Freilich hören wir nur ein paar Andeutungen. Jesus weiß sich von jenem Zustande noch durch eine tiefe und dunkle Kluft geschieden; erst muß er sterben. Daß er von dem, was danach sein wird, wenig spricht, ist verständlich.

Jesus sagt zu seinem Jünger: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Gemeinde bauen, und Hadestore werden sie nicht überwältigen“ (Mt 16 18). Die Gründung der Gemeinde liegt für Jesus in der Zukunft; da wir auch weiterhin nirgends in den Evangelien lesen, daß Jesus seinen Vorsatz ausgeführt oder auszuführen versucht habe, so wird sich die Ankündigung auf die Zeit nach seinem Tode beziehen. Sobald er auferstanden ist, wird er seine Gemeinde bauen[2]. Warum

---

[1]) Justin, Gespräch mit Trypho 89.

[2]) Kaum ein kritischer Theologe hält das für ein echtes Jesuswort; aber einen vernünftigen Grund gegen die Echtheit hat noch keiner angeführt. Was man anführt, ist schwach. Gewöhnlich ersetzt man den Beweis durch die Behauptung, der Begriff der christlichen ekklesia setze voraus, daß die Jünger aus dem gottesdienstlichen Verbande Israels ausgeschieden seien. Selbst wenn das mehr wäre als eine kühne Behauptung, würde das gegen die Echtheit nichts sagen. Denn dann wäre anzuerkennen, daß der Begriff möglich ist, sobald mit einer künftigen Trennung von der israelitischen Gemeinde gerechnet wird, und in der Tat erwartet Jesus, daß seine Jünger aus der Gemeinde hinausgetan werden (Lk 6 22). — Weinel (RGG III 1128) bestreitet die

aber erst dann? Es handelt sich doch um dieselben Menschen, mit denen er jetzt schon zusammen ist. Ich weiß keine andere Erklärung, als daß schon hier dieselbe Anschauung von der Gemeinde vorliegt, die wir aus den apostolischen Schriften kennen. Die Gemeinde steht in geheimnisvoller Verbindung mit dem erhöhten Christus; sie ist sein Leib (Eph 1 23 5 23 Kol 1 18). Darum kann von einer Gemeinde erst die Rede sein, wenn der Messias auferstanden ist; aber dann muß er sie auch bauen, denn sie erfordern einander wie Haupt und Leib.

Nach der apokalyptischen Schilderung im 4. Esra, die für das Verständnis der Gedanken Jesu so wichtig ist, ist das erste, was der aus dem Meere erstandene Mensch tut, daß er einen großen Berg losschlägt und auf ihn fliegt (4. Esra 13 6 [VI 2 7]). Ist die Gemeinde der Leib des Messias, so ist der Mensch, der auf dem losgeschlagenen Berge steht, dasselbe Bild wie die Gemeinde, die auf einen Felsen gebaut ist. Wenn Jesus einen seiner Jünger zum Felsen bestimmt, auf dem einst die Gemeinde stehen soll, so hält er sich auch damit im Rahmen der Weissagung; der Fels Petros entspricht dem losgeschlagenen Berge aus 4. Esra [1].

Echtheit mit folgenden Gründen: 1. Das Wort ist ein Matthäuszusatz in den Markustext. (Daß alles, was Matthäus mehr hat als Markus, unecht sei, wird Weinel wohl nicht im Ernst behaupten.) 2. Hier ist die Kirche „gar" als eine kosmische Größe vorausgesetzt. (Warum soll es für Jesus keine „kosmischen Größen" gegeben haben?) 3. „Mt 16 18 ist so deutlich eine Parallelbildung zu der Einsetzung des Petrus in Joh 21 zum Hirten der Lämmer, daß man sieht, wie sich in diesen Stellen die urchristlichen Kämpfe um den Primat des Petrus abspielen." („Es ist deutlich" und „man sieht": eine Begründung von echt Baurschem Geiste. Woher weiß übrigens Weinel etwas von „urchristlichen Kämpfen um den Primat des Petrus?") 4. „Jesu ganzes Auftreten zeigt, daß er keine Kirche hat stiften wollen. Er wirkte in seinem Volk und für sein Volk. Dies und nichts anderes will auch die Auswahl der Zwölfe sagen. Ein Organisationsstatut hat er ihnen nicht mitgegeben" usw. (Daran ist nur das richtig, daß Jesus keine Kirche gestiftet hat; das schließt aber nicht aus, daß er willens war nach seinem Tode eine zu stiften.)

[1]) Daß die urchristliche Anschauung vom Leibe Christi als der Gesamtheit der Gläubigen und die Gestalt des Menschen in Daniel und 4. Esra zusammengehören, dafür spricht zweierlei. 1. 1. Kor 15 22 heißt es vom zweiten Adam, daß alle in ihm lebendig werden. Der zweite Adam aber wird nichts anderes sein als der Mensch der Apokalypsen; Adam heißt ja Mensch. 2. Der Mensch wird Dan 7 als das Volk der Heiligen des Höchsten, 4. Esra 13 als der Messias angesehen. Das deutet darauf hin, daß er tatsächlich beides ist, Einzelperson und Vielheit, Mensch und Menschheit, wie im neuen Testament der erhöhte Christus Einzelperson und Zusammenfassung aller Christen ist. Vielleicht gehört hierher auch die dunkle Andeutung im äthiopischen Henoch (49 3), daß im eschatologischen Menschen der Geist derer wohnt, die in Gerechtigkeit entschlafen sind. — Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments [2] FRL 1, Göttingen 1910, S. 24 f.) und Greßmann (Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, FRL 6, Göttingen 1905, S. 361 f.) haben wahrscheinlich gemacht, daß der eschatologische Mensch, der zweite Adam, das Urbild des israelitischen Messias ist. Der Messias trägt in fast allen Schilderungen

Jesus beschließt das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12 1–11) mit einer Stelle aus Psalm 118: „Habt ihr nicht diese Schrift gelesen:

Züge, die über die Vorstellung eines israelitischen Königs nach Davids Art weit hinausweisen. Er wird in Beziehung gesetzt zu einer neuen Weltschöpfung (Jes 51 16), er wird als Kind (Jes 9 5 vgl. 11 6 8) und König des Paradieses (Jes 11 1–9) gedacht, er stammt aus der Urzeit (Micha 1 5), ein ewiger Vater (Jes 9 5). Vgl. auch 4. Esra 13 10 [VI 3 3] mit Jes 11 4. Danach läßt sich ergänzen, daß der Messias ursprünglich ein neuer erster Mensch, ein neuer Adam ist, wenn auch dieser Gedanke litterarisch erst in spätjüdischer Zeit bezeugt ist. Der israelitische Messias ist eine nationale Einschränkung und Verkümmerung dieser mythischen Gestalt, es ist alles auf das kleinere Gesichtsfeld Israels bezogen; aus der wiederkehrenden goldenen Weltzeit ist die wiederkehrende alte Königszeit (Am 9 11), aus dem zweiten Adam ein zweiter David (Mich 5 1 Jes 11 1 Ez 37 24) geworden. Dann darf man folgern, daß auch der israelitische Messias ursprünglich nicht nur Einzelperson, sondern auch Verkörperung einer Vielheit ist, und es löst sich dadurch wohl das Rätsel des deuterojesajanischen „Knechtes Jahwes", der bald als Messias, bald als Volk Israel erscheint. — Woher aber die ganze merkwürdige Vorstellung von einem beim Weltuntergange auftauchenden Riesenmenschen, der viele Menschen in sich faßt? Man darf da auf die Aussagen des Kolosser- und des Epheserbriefes verweisen, nach denen alles in Christus hineingeschaffen ist (Kol 1 16) und in der Fülle der Zeiten alles in Christus zusammengefaßt werden (Eph 1 10), sein Leib alles ausfüllen soll (Eph 1 23). Damit ist doch gesagt, daß die gegenwärtige Welt die Form Christi, also die Gestalt eines Menschen hat, und daß auch die künftige Welt, ganz von Christus durchdrungen, seine Gestalt annehmen muß. (Vgl. Joh. Weiß RGG 1723 f.) Das ist die Anschauung vom Mikrokosmos und Makrokosmos. Ist der Menschenleib ein Mikrokosmos, so ist natürlich der Makrokosmos ein Menschenleib. Diese Anschauung (ausgeführt z. B. bei Honorius Augustodunensis, Sacramentarium, MSL 172, Sp. 773) ist uralt und morgenländischen Ursprungs. Spuren davon finden sich in der Gleichsetzung der Planeten mit den menschlichen Gliedern bei den alten Chaldäern (Fritz Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients, 2. Aufl. des Abrisses der Gesch. des a. O., Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 3. Band, 1. Abteilung, München 1904, S. 100), in den jüdischen Überlieferungen, daß Adams Körper von einem Ende des Himmels zum andern oder von der Erde zum Himmel gereicht habe (Jo. Albertus Fabricius, Codicis pseudepigraphi veteris testamenti volumen 2, Editio altera, Hamburgi 1712, S. 41 f. Vgl. Epiphanius haer. 19 4 MSG 41 266 und 30 17 MSG 41 434), daß der Name Adam (Anatole, Dysmoi, Arktos, Mesembria) die 4 Weltgegenden in sich schließe (Sibyllinen III 24 ff. Altkirchenslawisches Gespräch der 3 Heiligen, bei Jagic, slawische Beiträge zu den biblischen Apokryphen, Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, 42. Band, Wien 1893, S. 60. Augustin, enarratio in psalmum 95, MSL 37, Sp. 1236. Amalrich von Metz, de ecclesiasticis officiis I 7 MSL 105, Sp. 1004. Honorius Augustodunensis, de imagine mundi 86 MSL 172 Sp. 141). Wird die Welt als Mensch gedacht, so wird der Untergang dieser Welt und das Auftauchen einer neuen (aus dem Urmeer) zum Sterben und Auferstehen, zum Untertauchen und Auftauchen eines Menschen. Wer zu der künftigen Welt gehören will, muß dem neuen Weltmenschen einverleibt sein. — Dann läßt sich schließen, daß die anderen Bilder für das Teilhaben des Gläubigen an Christus denselben Ursprung haben, daß also auch der eschatologische Baum (Hos 14 6 ff. Jes 6 13 Joh 15 1 ff. Röm 11 17 ff. Didache 9 2 u. ö.) und das eschatologische Haus (1. Pet 2 4 ff.) eigentlich die künftige Welt bedeuten,

Der Stein, den die Bauleute verworfen haben,
der ist zum Eckstein geworden;
Vom Herrn her ist dieser gekommen,
und er ist wunderbar in unseren Augen?“[1]

Daß er unter dem Stein sich selbst versteht, geht am klarsten aus der Überlieferung bei Lukas (20 18) hervor, wo noch die Worte folgen: „Jeder, der über jenen Stein fällt, wird zermalmt werden; auf wen er aber fällt, den wird er auseinandersprengen.“ Das erste Bild stammt aus Jes 8 14, wo Jahwe als ein solcher gefährlicher Stein des Anstoßes geschildert wird, das zweite aus dem Traumgesicht Nebukadnezars Dan 2, wo das buntschichtige Standbild, das die Weltreiche bedeutet, durch einen „ohne Hände“ losgelösten Stein zerschmettert wird, daß die Teile davonfliegen wie Spreu.[2] In diesem Stein sieht Jesus — wahrscheinlich im Einklang mit der ursprünglichen Bedeutung — sich, den Messias, und ähnlich wie es bei Daniel 2 35 von dem zerschmetternden Stein heißt, er sei nachher zu einem großen Berge geworden, der die ganze Erde ausfüllte, so erwartet Jesus, daß er zu einem Eckstein werde, an den sich Stein um Stein füge. Wenn er den Tod überwunden hat, wird ein Bau erstehen. Es kann kein anderer Bau sein als der, den Petrus beschreibt: „Werdet erbaut wie lebendige Steine, ein geistliches Haus zu heiligem Priestertum“ (1. Pet 2 5), und Paulus: „In Christus werdet auch ihr erbaut zu einer Behausung Gottes im Geiste“ (Eph 2 22) — die mit dem himmlischen Herrn verbundene Gemeinde.[3]

Von einem solchen Bauwerke ist auch im 4. Esra die Rede, und zwar bei der Deutung des Berges, auf den der Mensch fliegt. „Er selbst wird auf den Gipfel des Zionberges treten. Zion aber wird kommen und allen offenbar werden, vollkommen erbaut, wie du gesehen hast, daß ein Berg ohne Menschenhände losgehauen wird.“ (4. Esra

---

wie die jetzige Welt ein Baum und ein Haus ist. Daß die Welt als Baum angeschaut werden kann, ergibt sich aus der Vorstellung des Lebensbaumes, dessen Wipfel der Sternhimmel ist (August Wünsche, die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, Ex oriente lux Band 1, Heft 2/3, Leipzig 1905, bes. S. 6, 12, 13 f. Vgl. Jes. 34 4 Offb 6 13). Da der erhöhte Christus, der Weltmensch, als gekreuzigter gedacht wird (vgl. S. 21), so verschmelzen Kreuz und Lebensbaum — eine Vorstellung, die in Legende und Kunst eine große Rolle spielt.

[1]) Hier sehen die meisten wieder „Gemeindetheologie“. Gründe?

[2]) Das oben durch „auseinandersprengen“ wiedergegebene Wort (λικμήσει) bedeutet eigentlich „worfeln.“

[3]) Daß der Stein, der wachsend die Welt ausfüllt (Dan 2 35), und das Haus, das aus vielen Steinen ersteht (1. Pet 2 5), dasselbe sind, wird bestätigt durch den Hirten des Hermas, 3. Vis. 2 6, wo der Turm der Kirche, dessen Bau Hermas mit ansieht, folgendermaßen beschrieben wird: „Die Steine waren gefügt und stimmten in der Fügung mit den anderen Steinen überein; und so hafteten sie aneinander, daß ihre Fügung nicht sichtbar war. Es schien aber der Bau des Turmes wie aus einem Stein gebaut.“

13 35–36 [VI 84]). Hier vermischen sich die Vorstellungen von dem auf dem Berge stehenden Menschen und dem auf dem Berge erbauten Zion. Denn beides ist im Grunde dasselbe; Leib Christi und himmlisches Jerusalem (Gal 4 26 Hebr 12 22) sind Bilder für die Gemeinde. Natürlich sind auch künftiger Tempel (1. Pet 2 5) und künftiges Jerusalem nur verschiedene Ausdrucksweisen für dieselbe Sache. Offb 21 3 wird Jerusalem „das Zelt Gottes bei den Menschen" genannt, und 21 22 wird hervorgehoben, daß die Himmelsstadt keinen Tempel habe; was sich nur so erklärt, daß sie selbst der Tempel ist[1].

Schließlich kommt noch das Wort Jesu in Betracht, das seine Ankläger gegen ihn vorbrachten: „Ich werde diesen von Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen nicht von Händen gemachten bauen" (Mk 14 58). Daß er auch hier den Tempel der Gemeinde im Sinne hat, den er nach seiner Auferstehung bauen wird[2], ist wohl klar. Dieser Tempel ist, wie wir sahen, eins mit dem Leibe des Erhöhten. Daher hat Johannes ganz recht, wenn er zu diesem Worte erläuternd hinzusetzt: „Er redete aber von dem Tempel seines Leibes" (Joh 2 21).

Daß sich in den Jesusworten der Synoptiker die Formeln „in Christus", „Christus anziehen", „Glieder Christi" und ähnliche nicht finden, kann uns gleichgültig sein. Das erklärt sich vollkommen daraus, daß für Jesus das alles noch zukünftig ist; von dem, was noch nicht da ist, redet man weniger als von dem, was gegenwärtig ist. Möglich waren alle diese Formeln bei Jesus ebenso wie bei Paulus; denn die Vorstellung, die ihnen allen zugrunde liegt — daß nach seiner Auferstehung die in ihn Getauften ein neues Dasein in wunderbarer Verbindung mit ihm führen würden — ist bei ihm nachzuweisen. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten: die gesamten urchristlichen Christus-

---

[1]) Das himmlische Jerusalem (Offb 21 2) und die Kirche (Eph 5 29 ff. 2. Kor 11 2) gelten auch als Braut oder Gattin Christi. Die Verbindung dieser Vorstellung mit der, daß sie Christi Leib seien, wird hergestellt durch Gen 2 24: Mann und Frau sind ein Fleisch (Eph 5 30 f.).

[2]) Nach Mk 13 2 in der abendländischen Lesart (Zusatz: „und binnen drei Tagen wird ein anderer ohne Hände erstehen") und Apg 6 14 sieht es so aus, als bezöge sich der Spruch erst auf die Zeit der Wiederkunft Jesu. Diese Deutung liegt ja nahe, weil bei der Auferstehung der Tempel nicht abgebrochen wurde. Doch sind die drei Tage nicht anders zu deuten als auf die Zeit zwischen Tod und Auferstehung. Daß, sobald man zwischen Auferstehung und „Ankunft" eine größere Frist dachte — und das ist schon bei Jesus der Fall (Mk 9 1) — manches ursprünglich Zusammengehörige in den eschatologischen Vorstellungen auseinandergezogen werden mußte, ist selbstverständlich. Daher kommt es auch, daß von der Gemeinde so oft dasselbe ausgesagt wird wie von dem himmlischen Jerusalem, das am Ende der Zeit herabkommen wird; beide sind ursprünglich dasselbe.

vorstellungen sind bei Jesus vorhanden, allerdings überwiegend als Zukunftserwartung[1].

Eine Einwendung aber wird noch gemacht werden.

In Jesu eigener Predigt an das Volk bleiben nicht nur die Christusvorstellungen ganz unerwähnt — das läßt sich ja daraus erklären, daß es sich um Dinge handelt, die noch nicht wirklich sind —; sondern die Art, wie er selber von der Vergebung der Sünden redet, scheint den Gedanken einer Erlösung durch sein Blut auszuschließen. Er stellt keine weiteren Bedingungen, als daß der Mensch seinen Sinn ändere und im Vertrauen auf Gott ein neues Leben anfange; viele seiner Sprüche und Gleichnisse machen klar, daß er eine solche Bekehrung durchaus für möglich hält. Der verlorene Sohn, der reuig heimkehrt, wird vom Vater aufgenommen und alles ist vergessen (Lk 15 11–32); der Zöllner, der an seine Brust schlägt: „Gott, sei mir Sünder gnädig!", steht gerecht da vor Gott (Lk 18 9–14). Die Meinung ist doch wohl, daß, wenn in diesem Augenblick das Reich Gottes erschiene, der Zöllner mit hineinkommen würde; der Glaube, daß Jesus der Christus sei, und die Taufe in seinem Namen ist dazu nicht nötig.

Die Tatsache ist anzuerkennen; es gibt im Neuen Testament ein „doppeltes Evangelium"[2]. Der Unterschied wird am deutlichsten, wenn man zwei Stellen nebeneinander hält. Der reiche Jüngling fragt: „Was soll ich tun, daß ich ewiges Leben bekomme?" und Jesus antwortet: „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote" (Mt 19 16 f. vgl. Lk 10 25–28). Der Kerkermeister in Philippi fragt: „Was muß ich tun, daß ich gerettet werde?" und Paulus und Silas antworten:

---

[1]) Die kritischen Theologen, namentlich die, die sich zu einer mehr religionsgeschichtlichen Richtung bekennen, weisen gern darauf hin, wie zu Jesu Zeit schon alle Christusvorstellungen im wesentlichen ausgebildet waren und gleichsam in der Luft lagen, sodaß, sobald einmal die Gleichung Jesus-Messias gefunden war, die ganze Last einer Himmel und Hölle umfassenden Christusdogmatik sich an diesen Namen hängen mußte. Sie betonen immer wieder, daß die Welt damals voll war von Sakramentsgedanken, sodaß keine Religion ohne das sein konnte. Damit haben sie auch höchstwahrscheinlich recht. Nur sollten sie nun auch die Folgerung ziehen auf Jesus. Aber da heißt es auf einmal: Jesus — nein! allerdings! der ist davon ganz unberührt gewesen. Mag er sich auch schließlich gedrungen und gezwungen zu dem ihm eigentlich widerstrebenden Messiastitel bequemt haben — daß er ganzen Ernst damit gemacht hätte, daß er die Fülle philosophisch minderwertiger Messiasvorstellungen, das ganze überweltliche Erlösungsdrama auf sich bezogen hätte, das ist ausgeschlossen; das konnte nur seine Gemeinde tun. Und an sakramentliche Wirkungen hat er natürlich überhaupt nicht gedacht; für ihn gab es nur ein persönlich-sittliches Verhältnis zu Gott — ganz wie es Kant verlangt. Man spottet über die Leute, die Jesus auf den „dogmatischen Isolierschemel" stellen und ahnt nicht, wie tief man in derselben Verdammnis steckt.

[2]) Adolf Harnack, Das doppelte Evangelium. Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Berlin 1910.

„Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du und dein Haus gerettet werden" (Apg 16 30 f.).

Daraus folgt aber nicht, daß das apostolische Evangelium außerhalb des Gesichtskreises Jesu gelegen habe. Es ist durchaus möglich, daß Jesus, wie es im Vorangehenden dargestellt wurde, den Opfertod für viele als seine Aufgabe und das darauf sich gründende Evangelium als das Evangelium der Zukunft ansah, und doch in der Zwischenzeit so predigte, als sei nichts weiter not als die einfache Bekehrung. Denn jener Gedanke schließt diesen nicht aus, ja er fordert ihn als seine Ergänzung. Das Christentum ist eine sakramentliche Religion mit dem Grundsatz: wer in Jesus Christus getauft ist, wird selig. Aber ebenso ist es eine sittliche Religion mit dem Grundsatz: wer Gottes Willen tut, wird selig. Ein Widerspruch wird nicht empfunden, da als selbstverständlich gilt, daß sich beide Dinge decken: wer getauft ist, tut Gottes Willen, und wer Gottes Willen tut, läßt sich taufen. Natürlich aber ist denkbar, daß beides in der Wirklichkeit hin und wieder auseinandergeht: Getaufte tun nicht Gottes Willen, und Ungetaufte tun ihn. In diesem Falle ist die Entscheidung für Jesus wie für die Apostel keine Frage: der sittliche Maßstab geht vor. Wer getauft ist, aber böse bleibt, dem kann kein Sakrament helfen: er kommt doch nicht ins Reich Gottes. Jesus zeichnet das Schicksal eines solchen Menschen in dem Mann, der zum Mahle der Seligen eingelassen ist, und doch wieder hinausgewiesen wird, weil er kein hochzeitliches Kleid anhat (Mt 22 11–14); dieselbe Anschauung herrscht in der apostolischen Zeit (1. Kor 6 9 f. Gal 5 21 Heb 6 4–6 10 26 f.). Daraus folgt natürlich auch die Umkehrung: wer Buße tut und fernerhin Gott wohlgefällig lebt, kommt ins Reich Gottes, auch wenn ihm kein Sakrament gespendet ist. Daher kann Jesus Bekehrung und Gerechtigkeit predigen, ohne das, was er vorhat, auch nur zu erwähnen. Das tut dem zukünftigen Evangelium vom sühnenden Tode keinen Abbruch.

Andererseits macht die Möglichkeit, auch ohne die Vermittelung des Sakramentes zum ewigen Leben zu gelangen, das Sakrament nicht überflüssig. Es ist ja nicht so, daß die Taufe nur ein äußerliches Siegel auf die Bekehrung wäre, das doch im Grunde alles beim alten ließe. Sondern sie ist ein Tod des alten Menschen und die Geburt eines neuen, der mit dem himmlischen Christus zusammenhängt und himmlischer Kräfte voll ist. Wer getauft ist, hat den Geist. Er ist damit über alles menschliche Bemühen wunderbar hinausgehoben. So greift die Predigt vom gestorbenen und auferstandenen Erlöser viel tiefer als die bloße Predigt der Buße und Gottes- und Nächstenliebe; sie wirkt viel größeres. Sie verschafft dem Menschen gegenwärtigen, spürbaren Anteil an der kommenden Welt und gibt ihm damit eine unmittelbare Heilssicherheit,

wie sie sonst gar nicht möglich ist. Es ist ganz natürlich, daß Jesus erwartet, daß das Evangelium von seinem Tode, indem es solche Gaben bringt, viel mehr Menschen gewinnen werde als seine eigene Predigt, daß er in dieser Weise „für viele" gestorben sein werde. Daraus folgt auch, daß für sein Urteil seine eigene Volkspredigt nicht viel mehr ist als eine Vorbereitung und ein vorläufiger Ersatz.

Jesus hätte von seinem künftigen Tode und seiner Auferstehung predigen können; er tat es nicht, weil es sich doch nur um Zukunftsmöglichkeiten handelte. Die Jünger hätten sich mit Jesu einfachem Evangelium vom kommenden Reiche und seinen Forderungen begnügen können; sie taten es nicht, weil sie größeres hatten: das Evangelium von dem Messias, der für die Sünden der Welt gestorben war.

Das „doppelte Evangelium" ist damit gegeben, daß das Christentum eine sakramentliche und sittliche Religion ist. Wir haben keinen Grund, bei Jesus nur die eine Seite der Sache vorauszusetzen und die andere für eine Zutat der Urgemeinde zu erklären. Daß ein gewisser Widerspruch besteht, ist klar[1]. Wenn aber im apostolischen Christentum das Nebeneinander möglich ist, so ist es auch bei Jesus möglich.

Es findet sich übrigens schon bei Jesus ein Gedanke, durch den der Widerspruch ausgeglichen wird.

Die sakramentliche Heilsgewißheit spricht sich mitunter in der Form aus, daß der, der Christus angehört, nicht ins Weltgericht kommt. Jesus sagt: „Wenn der Menschensohn in seinem Glanze kommt und alle seine Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf seinem glänzenden Throne" (Mt 25 31); es folgt dann die Schilderung des Gerichtes. Ein andermal sagt er zu den Jüngern: „Wenn der Menschensohn auf seinem glänzenden Throne sitzt, werdet auch ihr auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten" (Mt 19 28). Die Zwölf sind also nicht als Gerichtete, sondern als Richter am Weltgericht beteiligt. Daß das nicht nur für die Zwölf, sondern für alle Jünger, alle Getauften gilt, darauf deutet ein Wort des Paulus: „Wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?" (1. Kor 6 2). Es ist kein Anlaß anzunehmen, daß sich hier die Anschauung des Paulus von der Jesu unterscheide, zumal sich die Vorstellung, daß das Gericht allen Heiligen anvertraut wird, schon im Judentum findet (Dan 7 22 Weisheit Sal 3 8). Daß bei der Erscheinung Christi die Gläubigen ihm entgegengerückt werden in die Luft (1. Thess 4 17 Mt 25 6), kann doch auch nur den Zweck haben, daß sie als Weltrichter mit ihm wieder auf die Erde kommen (Didache 16 7)[2].

[1]) Solch ein innerer Widerspruch gehört wohl überhaupt dazu, daß etwas Lebendiges und Lebenskräftiges entsteht.

[2]) Wohl findet sich auch gelegentlich der Gedanke, daß die Christen am jüngsten Tage Rechenschaft ablegen müssen (2. Kor 5 10 Röm 14 10 Jak 2 12). Das ist die not-

Die Menschen aus allen Völkern, die nach ihren Taten gerichtet werden (Mt 25), sind diejenigen, die nicht zur Gemeinde Jesu gehören. Das zeigt sich in ihrer verwunderten Antwort: „Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dich gespeist? oder durstig und dich getränkt?“ (Mt 25 37). Christen wissen es ja, daß sie, was sie dem Geringsten der Brüder tun, Jesu tun, sie wissen es aus eben diesem Worte Jesu und tun alles, was sie tun, als dem Herrn und nicht Menschen (Kol 3 23). Die so antworten, haben keine Ahnung von diesem Könige der Welt, und sind sehr erstaunt zu hören, daß sie ihm schon oft begegnet seien und Wohltaten erwiesen hätten. Es sind solche, die ohne Jesus zu kennen, doch Gutes getan haben; und *sie* dürfen eingehen in das ewige Reich. Dennoch bekommen auch sie nicht ohne Jesus das Leben. Sie bekommen es ja nicht, weil sie Hungrige gespeist, Durstige getränkt, Wanderer beherbergt, Nackte bekleidet haben, sondern weil sie Jesus gespeist, getränkt, beherbergt, bekleidet haben. Es ist seine Dankbarkeit, die sich ihnen erkenntlich erweist. Nicht irgendwelche Guttaten an sich bringen die Menschen ins Himmelreich, sondern die Gnade des gottgewordenen Menschen Jesus. So ist dieser Jesus schließlich doch für *alle* die alleinige Ursache des Heils. Das „doppelte Evangelium“ ist eine zwiefache Entfaltung des *einen* Gedankens, daß Jesus der Herr der künftigen Welt ist.

Das Gesamtergebnis ist, daß das Neue Testament viel einheitlicher ist, als die moderne Theologie findet. Abgesehen von dem einen großen Umschlag, den der Tod Jesu bewirkt, indem er das Ersehnte zur Wirklichkeit macht, kann ich eine meßbare religiöse oder theologische Entwicklung innerhalb der evangelischen und brieflichen Zeugnisse überhaupt nicht entdecken. Die Unterschiede, etwa zwischen Barnabas, Paulus und Johannes, sind natürlich mit Händen zu greifen; aber es sind Unterschiede der Persönlichkeiten, nicht Kennzeichen klar unterscheidbarer Entwicklungsstufen der Religion. Selbst das Ausbleiben des Weltendes hat keine nennenswerte Änderung hervorgerufen. Das christliche Leben mag darunter gelitten haben, die religiösen Anschauungen aber sind genau dieselben geblieben; denn für die eschatologische Erwartung sind tausend Jahre wie ein Tag. Man hat das Recht, von *einem* neutestamentlichen Glauben zu reden. Er ist gleichsam im ersten Entwurfe fertig, als Johannes der Täufer auftritt. Er ist endgültig fertig am Abend des Karfreitags. Er tritt in Kraft bei der ersten Erscheinung des Auferstandenen.

---

wendige Anpassung an die Erfahrung. Sittliche Forderung und Vergeltung sind nicht zu trennen; sobald — wider die Voraussetzung — in der Sakramentsgemeinde Sünde ist, ist auch die Vorstellung des Gerichtes wieder da. Einen Ausgleich sucht man in dem Gedanken, daß Gott seine Heiligen wohl auch richtet wegen ihrer Vergehen, aber schon in diesem Leben, damit sie später, wenn die Welt gerichtet wird, nicht gerichtet zu werden zu brauchen (1. Pet 4 17 1. Kor 11 32).

Ich möchte diese Ausführungen nicht beschließen, ohne dankbar zweier Forscher zu gedenken, auf deren Anregungen ich manche der hier vorgelegten Ergebnisse glaube zurückführen zu müssen.

Der eine ist Hermann Gunkel[1]. Er hat gegenüber einer kurzsichtigen Literarkritik immer wieder betont, daß die Wirklichkeit viel reicher zu sein pflegt, als wir nach den zufälligen Schriftzeugnissen ahnen können, daß es daher erlaubt sein muß, auf Grund vorsichtiger Rückschlüsse bestimmte Anschauungen auch einmal dort vorauszusetzen, wo infolge lückenhafter Überlieferung ausdrückliche Zeugnisse nicht vorliegen. Er hat durch den Nachweis, daß die eschatologischen Vorstellungen, die uns erst aus den apokalyptischen Schriften des späteren Judentums näher bekannt sind und daher früher für ein Erzeugnis dieser Zeit gehalten wurden, viel älter sein müssen als die altisraelitische Prophetie, die alttestamentliche Wissenschaft auf einen neuen Boden gestellt. Ich glaube nur das, was er im großen durchgeführt hat, in viel bescheidenerem Maßstabe zu wiederholen, wenn ich mich bei den neutestamentlichen Fragen gegen die Forderung wehre, die unsicheren Ergebnisse einer mit Bruchstücken arbeitenden Literarkritik zur Grundlage der religionsgeschichtlichen Betrachtung zu machen, und wenn ich, falls nur Gründe vorhanden sind, kein Bedenken trage, den ganzen ausgebildeten Erlösungsglauben, der uns in den Briefen des Paulus und den anderen Zeugnissen der ältesten Gemeinde vorliegt und daher den meisten als eine Schöpfung des Paulus und der Gemeinde gilt, als den verschwiegenen Hintergrund aller Worte und Taten Jesu zu denken.

Der andere ist Albert Schweitzer[2]. Man wird sich vielleicht wundern, daß ich diesen Namen nenne. Denn die Ergebnisse der vorangehenden Untersuchung decken sich selten mit denen Schweitzers, und seine eigenartigen Vermutungen über das Messiasgeheimnis im Leben Jesu habe ich nicht übernommen[3]. Ich sehe den Wert seiner Schriften auch nicht in den Einzelheiten, sondern in dem Grundgedanken. Er hat die Anschauung durchgeführt, daß Jesu Gedankenwelt beherrscht ist von der religiösen Zukunftserwartung. Baldensperger und Johannes Weiß

---

[1]) Vgl. besonders Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap. Joh. 12, Göttingen 1895. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments [2], FRL 1. Göttingen 1910.

[2]) Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. 1. Heft: Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. 2. Heft: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. Tübingen und Leipzig 1901. — Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906.

[3]) Es mag sein, daß sich diese aus der „Markushypothese" notwendig ergeben; aber die „Markushypothese" ist falsch.

hatten ihm darin vorgearbeitet: Baldensperger[1], indem er den Zusammenhängen der Verkündigung Jesu mit der spätjüdischen Apokalyptik nachging; Johannes Weiß[2], indem er nachwies, daß „Reich Gottes" bei Jesus die künftige Welt bedeutet. Schweitzer hat hoffentlich endgültig aufgeräumt mit allen Versuchen, diese morgenländisch-apokalyptischen Gedanken Jesu mit den nicht hergehörigen Forderungen der modernen idealistischen Weltanschauung auszugleichen. Er hat auch gezeigt, daß, sobald einmal die leidenschaftliche Zukunftserwartung bei Jesus anerkannt wird, manche Worte, die eine mit idealistischen Voraussetzungen arbeitende Kritik als unecht strich, ohne jede literarischkritische Behandlung in dem Zusammenhange, in dem sie stehen, durchaus verständlich sind. Er hat uns endlich darauf geführt, worin der eigentliche Wert dieser neuen Anschauung liegt. Sie beantwortet auf die einfachste Weise die schwierigste Frage, die es für die neutestamentliche Forschung gibt: wie aus der Volkspredigt Jesu das Evangelium der Apostel werden konnte. Von diesem Evangelium finden sich in den Worten Jesu nur Ansätze und seltene Spuren. Die kritische Theologie meinte die Sache richtig zu machen, wenn sie diese Ansätze auch noch wegschnitt und dafür versuchte, das apostolische Evangelium von der Erlösung durch Christus wo anders her abzuleiten. Aber sie sucht heute noch, woher sie es ableiten könnte; und wenn sie etwas fände, würde sie nicht begreiflich machen können, wie es sich denn an die so andersartigen Gedanken Jesu anschließen konnte. Sie hat einen tiefen Graben gemacht und kann nachher selber nicht mehr hinüber. Schweitzer hat uns auf den richtigen Weg gebracht: das ganze Geheimnis liegt im Zukunftsglauben. Gehört das Evangelium vom gestorbenen und auferstandenen Heiland zur Zukunftserwartung Jesu, gebunden an das schwere Werk des sühnenden Todes, so versteht man, wie es bei ihm ganz im Hintergrunde bleibt, nur hin und wieder im Tone geheimer Kunde angedeutet, und wie es nachher wie mit einem Zauberschlage vollendet in die Welt hinaustritt. Eine Fülle kritischer Bemühungen ist nun überflüssig. Die Worte Jesu in den synoptischen Evangelien stehen fast ohne Ausnahme als *sachlich* treue und verläßliche Überlieferung da und erklären die Entstehung des Christentums besser, als es irgend ein entwicklungsgeschichtlicher Versuch der neueren Theologie gekonnt hat.

Ich ziehe nun die Folgerungen für die Untersuchung über den Sinn des Abendmahls.

---

[1]) Wilhelm Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, Straßburg 1888. 3. Auflage, 1. Hälfte. Straßburg 1903.

[2]) Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes[2]. Göttingen 1900.

Erstens: ich denke nicht daran, mit einer kritischen Vergleichung der verschiedenen Abendmahlsberichte zu beginnen. Dadurch ließe sich höchstens eine verhältnismäßig älteste Form der Abendmahlserzählung herausbringen. Auf die kommt es mir aber nicht an. Ich habe keine Ursache, meine Anschauung über die Bedeutung des Abendmahls allein auf den ältesten Bericht zu gründen; denn damit schließe ich vielleicht die wichtigsten Nachrichten aus. Ein viel jüngerer Bericht kann viel wertvoller, weil inhaltreicher sein. Die Frage nach dem Verhältnis der Texte ist eine Frage zweiten Ranges; wenn sie überhaupt aufgeworfen werden soll, so gehört sie an den Schluß.

Zweitens: ich weiß nichts davon, daß die evangelische Überlieferung im Neuen Testament im Sinne einer „Theologie der Urgemeinde" oder einer „paulinischen Theologie" übermalt sei; ich setze es daher auch bei den Abendmahlsberichten nicht voraus. Ich hege im voraus keinerlei Mißtrauen gegen das, was sie erzählen, halte es im übrigen für das verhängnisvollste, was ein Forscher begehen kann, wenn er den Texten gegenübertritt mit der Voraussetzung, daß sie falsch seien und verbessert werden müßten. Natürlich darf ich die bisher vorgetragene Gesamtanschauung nicht als feste Grundlage betrachten; sie muß immer wieder an Einzelfragen nachgeprüft und unter Umständen danach geändert werden. Es ist möglich, daß die Überlieferung über den Sinn des Abendmahles durch die Urgemeinde oder Paulus sachliche Änderungen erfahren hat. Aber dann wird sich das schon im Laufe der Untersuchung zeigen. Es wird sich daran zeigen, daß die verschiedenen Nachrichten oder Bestandteile von Nachrichten nicht miteinander stimmen. Nur soviel glaube ich meinem günstigen Vorurteil über die urchristliche Überlieferung nachgeben zu dürfen, daß ich zunächst nicht so sehr darauf achte, worin die Abendmahlsberichte nicht übereinstimmen, als darauf, worin sie übereinstimmen, und zusehe, ob nicht alle Verschiedenheiten, die ja auf den ersten Blick sich zeigen, auf *eine* Formel zu bringen sind. Vielleicht geht es nicht; vielleicht bleiben Aussagen, die unvereinbar sind. Dann wird zu fragen sein, woher die verschiedenen Auffassungen stammen, wie sie zusammenkommen konnten, und welche etwa ursprünglich ist. Vielleicht aber läßt sich zeigen, daß alles auf *einen* Grundgedanken zurückgeht. Wenn ja, dann ist keine Ursache, zu zweifeln, daß dieser Grundgedanke der echte Sinn des Abendmahles, die Meinung Jesu ist.

Und ich glaube, es läßt sich zeigen.

IV. Die Bedeutung des Abendmahls nach den Abendmahlsberichten.

Im Neuen Testament stehen vier Berichte über die Einsetzung des Abendmahls, nämlich bei Matthäus, bei Markus, bei Lukas und im

ersten Briefe des Paulus an die Korinther. Ich setze die Stellen deutsch hierher; ein Wort lasse ich vorläufig unübersetzt.

Paulus schreibt 1. Kor 11 23–25: „In der Nacht, in der er verraten wurde, nahm der Herr Jesus ein Brot, und nachdem er gedankt hatte, brach er es und sagte: Das ist mein Leib, der zu euren Gunsten[1]; das tut zu meinem Gedächtnis. Ebenso auch den Kelch nach dem Abendessen, mit den Worten: Dieser Kelch ist die neue diatheke auf Grund meines Blutes; das tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis.

Bei Matthäus heißt es (Mt 26 26–28): „Während sie aßen, nahm Jesus ein Brot, segnete und brach es und sagte, nachdem er den Jüngern gegeben hatte: Nehmt, eßt, das ist mein Leib. Und er nahm einen Kelch und dankte und gab ihnen mit den Worten: Trinkt alle daraus; denn das ist mein Blut der diatheke[2], das für viele vergossen wird zur Sündenvergebung".

Markus sagt ganz ähnlich (Mk 14 22–24): „Während sie aßen, nahm er ein Brot, segnete, brach es und gab ihnen und sagte: Nehmt; das ist mein Leib. Und er nahm einen Kelch, dankte und gab ihnen, und sie tranken alle daraus. Und er sagte zu ihnen: das ist mein Blut der diatheke, das zu gunsten vieler vergossen wird".

Eigentümlich ist der Bericht des Lukas, wie wir ihn in der Handschrift D in Kambridge und in anderen abendländischen Texten lesen (Lk 22 17–19): „Er nahm einen Kelch, dankte und sagte: Nehmt dies, teilt es unter euch. Denn ich sage euch, ich werde von jetzt an von dem Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist. Und er nahm ein Brot, dankte, brach es und gab es ihnen mit den Worten: Das ist mein Leib".

In der überwiegenden Zahl der Handschriften geht es danach noch weiter, in einem Wortlaut, der dem Paulusbericht sehr ähnlich ist, nur in den merkwürdig angefügten Schlußworten an Markus anklingt (Lk 22 19–20): „. . . der zu euren Gunsten gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis. Und den Kelch ebenso nach dem Abendessen mit den Worten: Dieser Kelch ist die neue diatheke auf Grund meines Blutes, das zu euren Gunsten vergossene".

Einige Handschriften bringen den Text von D, aber in anderer Reihenfolge; andere haben dazu wieder Zusätze. Auf die textkritischen Fragen gehe ich hier nicht ein.

Es mag noch der Bericht Justins erwähnt werden, der freilich zu den neutestamentlichen Erzählungen nichts Neues hinzubringt (1. Apologie 66 3): „Die Apostel haben in den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, die Evangelien heißen, überliefert, es sei ihnen so aufgetragen worden:

[1]) Zahlreiche Handschriften ergänzen: „gebrochen wird" (oder: „gegeben wird").
[2]) Handschriften (ACD Syrsin u. a.) „Der neuen diatheke".

Jesus habe ein Brot genommen, gedankt und gesagt: Das tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib. Und den Kelch habe er ebenso genommen, gedankt und gesagt: Das ist mein Blut. Und allein ihnen habe er davon gegeben".

Was ist nach diesen Berichten das Abendmahl?

Die Frage läßt sich nicht beantworten, wenn man immer nur die Handlung Jesu und die Worte „das ist mein Leib, das ist mein Blut" ins Auge faßt. Die neuere Abendmahlsforschung hat zur Genüge klar gemacht, daß diese Dinge für sich nicht gedeutet werden können. Wir stehen dann immer wieder vor den alten Zweifeln: Sinnbild oder mehr? Warum die Handlung? Wozu gerade diese Handlung? — und kommen nicht vom Fleck. Der Sinn des überlieferten Vorgangs muß uns ewig verschlossen bleiben, so lange wir nicht aus dem Munde irgend eines urchristlichen Zeugen eine klare und unmißverständliche Auskunft haben, was das Abendmahl eigentlich ist.

Wir haben glücklicherweise eine solche Auskunft, so kurz und bündig als wir sie nur wünschen können; wir haben sie in den Abendmahlsberichten selbst. Sie steckt in dem Worte, das ich unübersetzt ließ: diatheke. Liest man die Berichte des Matthäus und Markus, so stößt man sich unwillkürlich an der doppelten Näherbestimmung von „Blut": „das ist mein Blut der diatheke". Eine auffallende Fülle des Ausdrucks. Es läse sich glatter, wenn es bloß hieße: „das ist mein Blut, das für viele vergossen wird." Wenn dennoch für nötig befunden wird, „der diatheke" hinzuzufügen, so muß das eine Erläuterung sein, die für den Sinn des Ganzen wichtig ist. Bei Paulus vollends und im größeren Lukastext heißt es geradezu: „dieser Kelch ist die neue diatheke auf grund meines Blutes." Danach ist wenigstens der Kelch oder die Handlung Jesu mit dem Kelche eine diatheke. Da aber in unseren Berichten die beiden Handlungen genau entsprechend geschildert werden, so liegt es nahe zu vermuten, daß, was beim Kelche ausgesprochen wird, beim Brote schon vorausgesetzt ist: daß die ganze Abendmahlsstiftung als eine diatheke gedacht ist. Eine andere Andeutung über das Wesen des Abendmahls gibt es nicht; wir müssen uns an diese halten.

Es kommt darauf an, was diatheke bedeutet.

Diatithesthai heißt: testamentarisch „aussetzen", vermachen; diatheke daher: Testament. Die Wörterbücher geben für diatheke daneben noch „Bündnis" an; das scheint aber höchst selten zu sein. Soviel ich sehe, kann man nur eine Stelle anführen, wo diatithesthai diatheken den Sinn von „vereinbaren" hat[1]. Jetzt freilich müssen die

[1]) Aristophanes Vögel 440ff. Vgl. Eduard Riggenbach, Der Begriff der diatheke im Hebräerbrief. Theologische Studien, Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht. Leipzig 1908, S. 289—316 (S. 298). Frederick Owen

Kinder in der Schule lernen, „Teſtament" in den Abendmahlsberichten bedeute nicht Teſtament, ſondern Bund. Das gilt als ſo ſicher, daß auch in den Kommentaren meiſt ohne jede Erläuterung und Rechtfertigung die Überſetzung „Bund" gebraucht wird. Der Grund liegt darin, daß der Ausdruck ſichtlich auf altteſtamentliche Vorbilder zurückgeht. Das „Blut der diatheke" bei Matthäus und Markus entpricht dem „Blut der berith", das Moſes nach der Verleſung des Geſetzes über das Volk ſprengte (Ex 24 8); und die „neue diatheke" bei Paulus erinnert an die Weisſagung Jeremias (Jer 31 31), daß Jahwe am Ende der Tage eine „neue berith" mit dem Volke Iſrael machen werde. An beiden Stellen wie auch ſonſt gibt die griechiſche Überſetzung des Alten Teſtaments das hebräiſche berith durch diatheke wieder. Berith aber iſt man gewohnt durch „Bund" zu überſetzen. Daraus folgt dann, daß diatheke in der Septuaginta und in den Abendmahlsberichten des Neuen Teſtaments als „Bund" verſtanden werden muß.

Dieſe Folgerung ſcheint zwingend zu ſein. Sie ſteht und fällt aber mit der Vorausſetzung, daß das hebräiſche berith „Bund" bedeutet. Das iſt zwar heute noch faſt unbeſtrittene Meinung; man hat aber Grund, in dieſe Meinung einige Zweifel zu ſetzen. Man darf von vornherein vermuten, daß berith in den meiſten Fällen *nicht* „Bund" heißt. Denn in den meiſten Fällen ſteht es von einem Verhältnis zwiſchen Gott und Menſchen. Wer es für möglich hält, daß im Alten Teſtament von einem Bündnis, einem Vertrag Gottes mit Menſchen geredet ſei, hat von dem Gott der Hebräer keinen rechten Begriff. Hier herrſcht ein Gottesgedanke, der von den Göttervorſtellungen der Griechen von Grund aus verſchieden iſt. Hier heißt es: Gott alles und der Menſch nichts; Gott der Ungeheure, Heilige und Allmächtige[1], und der Menſch ein Wurm, nur wert zertreten zu werden. Gott kann ſeinem armen Gemächte Geſetze auferlegen, er kann es auch aus ſeiner Willkür mit den ſeligſten Verheißungen überſchütten; aber einen *Vertrag* mit ihm ſchließen — das kann er nicht. Dieſer Gedanke würde einem Iſraeliten lächerlich oder läſterlich vorkommen.

Wir wollen aber die Frage nicht durch allgemeine Überlegungen entſcheiden, ſondern näher zuſehen, was berith bedeutet[2].

Norton, A lexicographical and historical study of *διαθήκη* from the earliest times to the end of the classical period. Historical and linguistic studies in literature related to the New Testament, second series, volume 1, part 6. Chicago 1908.

[1]) Daß Jahwe jemals nur als „Gewittergott" oder als national beſchränkter Gott gegolten habe, iſt, obgleich es oft behauptet wird, nicht richtig. Soweit wir es zurück verfolgen können, iſt Jahwe der Gott, der im Himmel wohnt und über die ganze Welt mächtig iſt.

[2]) Vgl. zum folgenden Richard Krätzſchmar, Die Bundesvorſtellung im Alten Teſtament in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. Marburg 1896.

Es gibt zweifellos Stellen im Alten Testament, wo berith ganz gut mit „Bund" oder „Vertrag", karath berith mit „Bund schließen" oder „Vertrag schließen" übersetzt werden kann. Es sind dann immer zwei Menschen, zwei Parteien, die zu einer berith zusammentreten.

Abraham und Abimelech schließen[1] in Beer-Seba („Schwurbrunnen") eine berith, indem Araham schwört, daß er dem Abimelech zum Dank für Wohltaten Treue halten werde, und Abimelech dem Abraham den strittigen Brunnen überläßt (Gen 21 22–34).

Ähnlich ist die berith, die Abimelech, Achusat und Pichol mit Isaak an derselben Stelle schließen. Isaak muß schwören, ihnen nichts Böses zu tun, und sie schwören auch und gehen in Frieden von ihm (Gen 26 26–31).

Bei der berith, die Laban und Jakob schließen, schwört Jakob, daß er Labans Töchter gut behandeln werde; zugleich wird eine Grenze zwischen beiden festgesetzt, die keiner in böser Absicht überschreiten darf. Darauf wird ein Opfer dargebracht (Gen. 31 44–54).

Jonathan schließt mit David eine berith, weil er ihn liebt wie seine Seele (1. Sam 18 3 20 8 23 18). Dabei leisten sie einander einen Eid bei Jahwe, durch den sich David später gebunden fühlt, Jonathans Sohn zu schonen (2. Sam 21 7).

Die befreundeten Könige Hiram und Salomo schließen eine berith (1. Kön 5 26).

Benhadad von Aram bricht auf Bitten Asas von Juda seine berith mit Baesa von Israel, indem er Truppen gegen Israel sendet (1. Kön 15 16–20. Weitere Beispiele derselben Art: Gen 14 13 Jes 33 8 Hos 10 4 12 2 Am 1 9 Ob 7 Psalm 55 21).

Wer sich vor dem Tode sicher fühlt, kann sagen, er habe mit dem Tode eine berith geschlossen (Jes 28 15).

In allen diesen Fällen bezeichnet berith deutlich eine freundschaftliche Vereinbarung. Aus den ersten vier Stellen ist zu ersehen, daß dabei feierliche Eide geschworen werden. Wir dürfen das auch dort voraussetzen, wo es nicht besonders erwähnt wird. Die beiden Teile, die eine berith eingehen, schwören einander Treue oder nehmen durch den Eid irgend eine besondere Verpflichtung auf sich.

An anderen Stellen ist das Bild schon etwas anders.

Als Sauls Feldhauptmann Abner sich mit Sauls Sohne über-

---

[1]) Die Übersetzung „eine berith schließen" ist natürlich auch mißlich und nur ein Notbehelf. Das hebräische Verbum karath heißt schneiden und bezeichnet in der Verbindung karath berith vielleicht ursprünglich das Zerschneiden der Tiere, das nach Jer 34 18 und Gen 15 10 bei einer berith üblich war. Die Ausdrücke „in eine berith treten", „eine berith eingehen" kommen vielleicht von der ebendort bezeugten Sitte, zwischen den Fleischstücken hindurchzugehen.

worfen hat, läßt er dem David sagen: „Schließe deine berith mit mir, dann will ich dir Beistand leisten und ganz Israel auf deine Seite bringen.“ Nachdem er die Antwort erhalten hat: „Gut, ich will mit dir eine berith schließen“ — findet er sich in Hebron bei David ein, und der gibt ihm ein Gastmahl (2. Sam 3 12–20). Abner bemüht sich nun, David die Krone zu verschaffen.

Der Priester Jojada braucht militärischen Schutz für sein Vorhaben, den im Tempel verborgenen kleinen Joas zum Könige zu machen. Er schließt mit den Hauptleuten der Leibwächter und Trabanten eine berith und läßt sie schwören; sie müssen, sobald der Knabe herausgeführt wird, um zum Könige ausgerufen zu werden, mit ihrer Mannschaft einen bewaffneten Ring um ihn bilden (2. Kön 11 4).

Hier bedeutet die berith ein Abkommen, durch das einer in eines anderen Dienste tritt. Er schwört dem Dienstherrn oder Auftraggeber Treue und Gehorsam, und dieser verpflichtet sich wohl, ihm seinen Schutz oder einen Lohn zu gewähren.

Eine solche berith kommt auch zustande, wenn das Volk sich einen König wählt. Abner verspricht dem David, dafür zu wirken, daß Israel mit ihm eine berith schließe (2. Sam 3 21; nach dem Wortlaut der Septuaginta will Abner diese berith schließen). Wie nachher die Ältesten Israels nach Hebron kommen, schließt David mit ihnen eine berith vor Jahwe, und sie salben ihn zum König (2. Sam 5 3). Auch zwischen dem jungen Könige Joas und dem Volke wird durch Jojada eine berith geschlossen (2. Kön 11 17).

Man kann aber auch eine berith schließen mit jemand, der einem so wie so untertan und zum Dienste verpflichtet ist. Dann heißt es einfach ihm ein bestimmtes Amt übertragen, ihn zu einer bestimmten Leistung verpflichten. Nachdem Nebukadnezar Jerusalem erobert und König Jojachin weggeführt hatte, setzte er Matthanja, dem er den Namen Zedekia gab (2. Kön 24 17), als Vasallenkönig ein. Das beschreibt Ezechiel mit den Worten: „Er nahm einen aus dem königlichen Geschlecht, schloß mit ihm eine berith und ließ ihn einen Eid eingehen“ (Ez 17 13). Dieser König Zedekia schließt mit dem ganzen Volke eine berith des Inhalts, daß jeder seine hebräischen Knechte entlassen solle (Jer 34 8). Bei dieser Gelegenheit erfahren wir etwas über die feierliche Form, in der das Volk die in der berith ausgesprochene Verpflichtung übernimmt: sie gehen „vor Jahwe“ zwischen den Stücken eines zerschnittenen Kalbes hindurch (V. 17—18). Bildlich sagt Hiob (31 1): „Eine berith schloß ich mit meinen Augen (Septuaginta: eine diatheke *setzte* ich meinen Augen), und wie soll ich einem Mädchen nachsehen?“ Berith kann also so viel wie eine strenge Vorschrift sein.

Noch anders liegen die Verhältnisse in folgenden Fällen.

Jahwe verbietet den Israeliten, beim Einzuge in das Land Kanaan mit den Bewohnern eine berith zu schließen und sie zu begnadigen (Ex 23 32 34 12 15 Ri 2 2); vielmehr sollen sie den Bann an ihnen vollstrecken (Deut 7 2), d. h. sie töten (Lev 27 29). Dementsprechend handeln sie an Jericho und Ai. Die Bewohner von Gibeon möchten diesem Lose entgehen, kommen ins israelitische Lager, und unter dem Vorwande, daß sie in weiter Ferne wohnten, bitten sie, daß man eine berith mit ihnen schließe (Jos 9 6); sie bieten völlige Unterwerfung an: „wir sind eure Knechte" (V. 8, 11). Josua sichert ihnen Frieden zu und schließt mit ihnen eine berith mit dem Versprechen, daß er sie am Leben lassen wolle; die Führer des Volkes bekräftigen das durch einen Eid (V. 15). Daraufhin müssen die Leute von Gibeon später als Holzhauer und Wasserschöpfer dienen (V. 21).

Der Ammoniter Nahas belagert Jabes in Gilead. Die Bewohner der Stadt bitten um eine berith und versprechen, ihm zu dienen. Aber Nahas antwortet: „In der Form will ich mit euch eine berith schließen, daß ich euch allen das rechte Auge aussteche" (1. Sam 11 1 f.).

Der gefangene Benhadad von Aram verspricht Ahab die geraubten Städte zurückzugeben und ein Stadtviertel in Damaskus den Israeliten einzuräumen. Daraufhin schließt Ahab mit ihm eine berith und läßt ihn frei (1. Kön 20 34).

In diesen Fällen steht der Sieger dem Besiegten gegenüber, der sich ihm auf Gnade und Ungnade ergeben hat und in seiner Gewalt ist. Die berith besteht darin, daß er ihm das Leben schenkt; dabei legt er ihm beliebige Bedingungen auf.

Danach läßt sich das Wesen der berith bestimmen. Eine berith ist eine Ordnung, die das Verhältnis zwischen zwei Personen friedlich und mit religiös bindender Kraft regelt; die Beteiligten übernehmen ihre gegenseitigen Pflichten durch einen Eid. Es ist aber nicht gesagt, daß es zwei gleichgestellte Personen sind, die auf wechselseitige freie Vereinbarung hin die berith schließen. Das ist nur ein möglicher Fall; dann ist die berith allerdings etwas ähnliches wie unser „Bund" (dem nur der religiöse Klang von berith fehlt). Ebensogut aber kann der Herr dem Knecht, der Mächtige dem Ohnmächtigen die berith auferlegen, indem er ihm vorschreibt, was er will. Es ist denkbar, daß er das Opfer des Auges fordert. Auch er nimmt dabei dem anderen gegenüber Pflichten auf sich, zum mindesten die, ihm in Zukunft nichts Böses zuzufügen. Aber er tut es aus seiner freien Willkür; die berith ist dann Zwang oder Gnade.

Es ist nun zu fragen, in welchem Sinne berith gebraucht wird, wenn Gott dabei beteiligt ist.

Gott hat eine berith mit Tag und Nacht geschlossen, so daß Tag und Nacht zu ihren bestimmten Zeiten eintreten (Jer 33 20 25). Das heißt natürlich nichts anderes, als was in dem ergänzenden Satze gesagt ist: daß er Himmel und Erde Satzungen gegeben habe (V. 25). Berith bedeutet hier das Gebot, das der Schöpfer seinem Geschöpfe auferlegt, die Ordnung, durch die er seine Dienstpflicht regelt. Man wird erzählt haben, daß im Anfange der Welt die Gestirngeister einen Eid leisten mußten, ihre Obliegenheiten pünktlich zu erfüllen[1].

Die Midgardschlange Leviathan, die sich Gott zum Spielzeug geschaffen hat (Psalm 104 26), hat sich zur berith erst bequemt, nachdem Gott sie ganz überwältigt und an die Kette gelegt hat. Jahwe demütigt Hiob durch die Frage, ob er mit dem Untier auch so umgehen könne:

„Wirst du Leviathan am Angelhaken ziehen
und mit einem Strick seine Zunge niederdrücken?
Wird er dir viel Flehens machen,
oder wird er schmeichelnd zu dir sprechen?
Wird er eine berith mit dir schließen,
wirst du ihn zum Sklaven in Ewigkeit nehmen?
Wirst du mit ihm spielen wie mit einem Vögelchen,
und wirst du ihn anbinden für deine Mädchen?" (Hiob 40 25—29)[2].

Es ist bezeichnend, daß die berith hier gleichgesetzt wird mit ewiger Sklaverei.

Hiob 5 23 wird die Unverletzlichkeit des Menschen, den Gott behütet, geschildert mit den Worten:

„Mit den Steinen des Feldes deine berith,
und die Tiere des Feldes sind in Frieden mit dir".

---

[1]) Von einem solchen Eide, der alle Geister bindet, ist im äthiopischen Henoch 69 die Rede. Die Vorstellung findet sich auch — auf Grund welcher Überlieferung, weiß ich nicht („nach einer alten Skizze") — bei Konrad Ferdinand Meyer (Gedichte [29], Leipzig 1905, S. 152). Man kann den Begriff der göttlichen berith gar nicht besser veranschaulichen:

Als der Herr mit mächtger Schwinge
durch die neue Schöpfung fuhr,
folgten in gedrängtem Ringe
Geister seiner Flammenspur . . .

„Eh ich euren Reigen löse",
sprach der Allgewaltge nun,
„schwöret, Gute, schwöret, Böse,
meinen Willen nur zu tun!"

Freudig jubelten die Lichten:
„Dir zu dienen, sind wir da!"
Die zerstören, die vernichten,
die Dämonen, knirschten: „Ja."

[2]) Vgl. Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap. Joh. 12. Göttingen 1895. S. 48 ff.

D. h. Gott hat seinen Geschöpfen verboten, diesem Menschen etwas zu leide zu tun, und sie müssen gehorchen.

Nach Sach 11 10 hat Gott mit allen Völkern eine berith geschlossen. Damit hat er eine Ordnung unter den Menschen gestiftet; wird sie zerbrochen, so ist allgemeine Auflösung die Folge.

Gott, der die Menschheit in einer Sintflut verderben will, sagt zu Noah (Gen 6 18): „Ich will meine berith mit dir aufrichten, und du sollst in den Kasten gehen." Als Zeichen der berith wird nach der Flut der Bogen in die Wolken gestellt, um Gott immer wieder daran zu erinnern, daß er versprochen hat, die Menschen nicht mehr zu vertilgen (Gen 9 9ff.). Das ist derselbe Fall wie bei Josua und Gibeon (Jos 9 15). Josua zerstört Jericho und Ai mit Mann und Maus, aber mit den Leuten von Gibeon schließt er eine berith; so rottet Gott alle Menschen aus, aber mit Noah und allem, was im Kasten ist, schließt er eine berith. Eine berith schließen heißt hier nichts anderes als das Leben schenken.

Jahwe schließt eine berith mit Abraham (Gen 15 und 17 Neh 9 8). Er gelobt den Nachkommen Abrahams das Land Kanaan zu geben. Abraham muß für sich und seine Kinder die Pflicht der Beschneidung übernehmen; diese soll das Zeichen der berith sein (Gen 17 11). Kraft dieser berith ist Jahwe Abrahams und seiner Nachkommen Gott (Gen 17 7 f.). In dem einen Bericht (Gen 15) wird näher geschildert, wie Jahwe sich auf sein Versprechen verpflichtet. Es ist ganz ähnlich wie bei der berith, die Zedekia mit dem Volke schließt (Jer 34 17–18): Jahwe geht zwischen den Hälften zerschnittener Tiere hindurch.

Es soll von Abrahams Söhnen nur der eine Isaak sein, dem das Versprechen Jahwes gilt; mit Isaak will er seine berith aufrichten, eine ewige berith für seine Nachkommen (Gen 17 19). Daher redet man von Jahwes berith mit Abraham, Isaak und Jakob (Ex 6 3 f. Lev 26 42 Psalm 105 8 ff.), von der berith, die er den Vätern geschworen (Deut 4 31 7 12 8 18 vgl. Lev 26 45). Stets meint man damit die unwiderrufliche Zusage Jahwes, daß die Israeliten das Land einnehmen sollen.

Am Sinai kommt wieder eine berith zustande. Sie besteht darin, daß Jahwe dem Volke das Gesetz auferlegt. Durch Schlachtopfer, bei denen das Blut an den Altar und auf das Volk gesprengt wird, werden die Israeliten auf das Gesetz verpflichtet (Ex 24 1–8). Dadurch werden sie Jahwes Eigentum, ein heiliges Volk (Ex 19 5 f. Lev 26 44 Jer 11 3 Ez 16 8), und Jahwe wiederholt sein altes Versprechen, sie nach Kanaan zu führen (Ex 23 20–33 Jer 11 5) und sie dort vielfach zu segnen (Deut 7 12).

Diese berith wird mehrfach erneuert: schon am Sinai, nachdem die ersten Tafeln zerbrochen sind (Ex 34 10 27 f.); sodann im Lande Moab (Deut 28 69). In Sichem verpflichtet sich das Volk noch einmal Jahwe zu

dienen, und Josua schließt eine berith und legt ihm Gesetz und Recht auf (Jos 24 25). Es ist eine neue Unterwerfung unter die alte Sinaiberith, wenn unter Asa, nachdem die Götzen weggeschafft sind, die Judäer die berith eingehen, Jahwe, den Gott ihrer Väter, von ganzem Herzen zu suchen (2. Chron 15 12); ebenso, wenn nach dem Tode der Athalja, unter der der Baalsdienst geherrscht hat, Jojada die berith zwischen Jahwe, dem Könige und dem Volke schließt, daß es Jahwes Volk sein solle (2. Kön 11 17), oder wenn Hiskia in demselben Sinne eine berith gegenüber Jahwe schließt (2. Chron 29 10). Nachdem im Tempel das Gesetzbuch gefunden ist, „schließt Josia vor Jahwe die berith, Jahwe nachzuwandeln, seine Gebote, Verordnungen und Satzungen mit ganzem Herzen und ganzer Seele zu halten, zustandezubringen alle Worte dieser berith, die in diesem Buche geschrieben sind; und das ganze Volk tritt in die berith" (2. Kön 23 3).

Ist das ganze Gesetz durch eine berith zur bindenden Regel für das Volk geworden, so gilt das natürlich auch von jedem seiner Bestandteile. Daher kann jede der mosaischen Anordnungen als berith bezeichnet werden: daß an den eroberten Städten der Bann vollstreckt werden soll (Jos 7 11); daß hebräische Sklaven im siebenten Jahre frei sein sollen (Jer 34 13 f.); das Sabbatgesetz (Ex 31 16); die Übertragung des Priesterdienstes an Levi (Deut 33 9 Jer 33 21 Mal 2 4 Neh 13 29).

Nach Esras Heimkehr tut das Volk Buße für die Versündigung der Vermischung mit fremden Völkern. Die Obersten schwören, die fremden Weiber wegzuschaffen; dieser Schwur wird bezeichnet als eine berith, die sie Gott gegenüber schließen (Esra 10 3). Natürlich bedeutet auch das nur ein reuiges Wiedereintreten in die berith, die Jahwe vom Sinai gegeben hat, eine neue Unterordnung unter sein Gesetz.

Überhaupt wird berith gleichbedeutend mit Gebot, Satzung u. dgl. und kann im Wechsel mit solchen Ausdrücken gebraucht werden (Psalm 25 10 50 16 78 10 105 8 10 Hos 8 1 Jes 24 5).

Da aber die berith die eidliche Zusage Jahwes enthält, der Israeliten Gott zu sein, ihnen beizustehen und sie das Land, wo Milch und Honig fließt, genießen zu lassen, so gilt sie als der Inbegriff der Gnade Jahwes gegen sein Volk[1]. Jahwes berith hat für den Israeliten denselben Klang wie Jahwes Gnade (Psalm 89 29 Jes 54 10 55 3 1. Kön 8 23 Neh 1 5).

---

[1]) Daher ist auch das Gesetz für israelitisches Empfinden Gnade. (Natürlich läßt sich auf diesem Standpunkte auch Gnade „ohne des Gesetzes Werke" denken und sie wird schon in Israel für die künftige Welt erwartet Jer 31 33). Die Gegenüberstellung von Judentum und Christentum als Religion des Gesetzes und Religion der Gnade ist irreführend. Vgl. S. 16 Anm. 1.

Auch mit einzelnen kann Jahwe eine berith schließen, indem er ihnen eine besondere Gnade verheißt. Der Priester Pinehas erhält für sich und seine Nachkommen eine berith ewigen Priestertums (Num 25 12 f.). Mit David hat Jahwe eine berith geschlossen, indem er ihm schwor: „In Ewigkeit will ich deine Nachkommenschaft bestehen lassen und will deinen Thron bauen für alle Geschlechter" (Psalm 89 4 f. 29 2. Sam 23 5 Jes 55 3).

Von der Zukunft erwartet man eine neue berith. Denn die Pflichten der alten berith hat das Volk so und so oft übertreten und sich dadurch die Strafe Gottes zugezogen (Jer 11 3 8 34 18). Aber Jahwe, der Gnädige und Treue, vergißt seine beschworene Verheißung nicht, und wird sie verwirklichen in der seligen Endzeit. Da es mit der berith vom Sinai nicht gegangen ist, wird er eine neue berith schließen. Sie soll darin bestehen, daß er den Kindern Israel sein Gesetz ins Herz schreibt, sodaß sie ihn alle kennen und eines Sinnes und eines Herzens ihn fürchten; so wird er ihr Gott sein und sie sein Volk (Jer 31 31–34 32 38–40 Jes 59 21 61 8). Die Gnadenverheißungen an David sollen durch diese berith zur Wahrheit werden (Jes 55 3), der „Knecht Jahwes", der das Land aufrichten und die Gefangenen befreien soll, wird als Verkörperung der berith mit dem Volke gedacht (Jes 42 6 49 8). Es soll eine berith des Friedens sein, durch die die bösen Tiere, die der Herde Israels Schaden tun könnten, aus dem Lande geschafft werden (Ez 34 25). Einmal heißt es: „An jenem Tage werde ich ihnen eine berith schließen mit den Tieren des Feldes, mit den Vögeln des Himmels und dem Gewürm der Erde, und Bogen und Schwert und Krieg will ich zerbrechen aus dem Lande und will sie sicher wohnen lassen" (Hos 2 20). Es handelt sich also um eine Neuordnung der ganzen Schöpfung, entsprechend jener berith, die Gott am Anfange der Welt seinen Geschöpfen zu halten befohlen hat. Der Eintritt der seligen Zeit wird ja überhaupt ursprünglich als eine neue Weltschöpfung gedacht.

Es geht aus diesen Beispielen ganz klar hervor, daß in allen Fällen, wo von einer berith Gottes die Rede ist, Gott allein der Handelnde ist und Israel oder wer ihm sonst gegenübersteht, nicht anders in Betracht kommt denn als Empfangender, demütig Gehorchender. Wohl heißt es von dem Volke, daß es in die berith eintritt, die auferlegten Pflichten übernimmt, oder daß es, nachdem es die berith übertreten hat, sich von neuem auf sie verpflichtet. Aber das bedeutet nichts weiter, als daß es sich gehorsam unterwirft; das ist das selbstverständliche Verhalten des Menschen, wenn Gott sich zu ihm herabläßt und seinen Willen kundtut. Die Möglichkeit, daß Israel sich die Sache hätte überlegen können, wird nirgends auch nur angedeutet; die Vorstellung, daß es Gott auch etwas zu bieten hätte, ist ausgeschlossen. Gottes berith ist eine selbstherrlich erlassene Ordnung; sie ist Zwang und Gnade.

Gott bindet sich und bindet seine Geschöpfe. Dafür aber „Bund" zu sagen, ist eine Versündigung am deutschen Sprachgebrauch. Da muß sich ja das üble Mißverständnis einstellen, daß Gott und Menschen ein gegenseitiges Schutz- und Trutzbündnis schlössen. Der öde Geschmack, den wir spürten, wenn wir in der Schule vom „Bund Gottes mit Israel" lernen mußten, kam daher, daß wir unbewußt durchfühlten, daß das alles andere eher ist als Religion. Es gehört zu den Selbstverständlichkeiten des religiösen Empfindens, daß Gott den Menschen nicht braucht, und daß er sich nicht anders mit ihm befassen kann, als daß er ihn zermalmt oder begnadigt.

Griechen und Lateiner haben nicht den eigentümlichen hebräischen Begriff der berith; sie haben daher auch kein Wort, das ihn vollkommen wiedergäbe. Sie sind — wie auch wir — darauf angewiesen, den hebräischen Ausdruck entweder je nach Umständen auf wechselnde Art zu umschreiben und damit den einheitlichen Begriff zu zerstören oder ein Wort zu wählen, das wenigstens ungefähr dasselbe sagt wie berith und wesentliche Merkmale seines Inhalts ausschöpft. Die griechischen Übersetzer gebrauchten für berith diatheke, ein Wort, das so gut wie immer „Testament" bedeutet. Das Wort mochte sich dadurch empfehlen, daß es ebenso wie berith eine doppelte Bindung ausdrücken kann: durch den „letzten Willen" bindet der Erblasser sich selbst und verpflichtet auch die Erben. Das Wort trifft auch sehr fein — und besser als es durch irgend ein anderes Wort möglich wäre —, den feierlichen Klang, den berith für den Israeliten hat. Eine berith ist eine heilige und unverletzliche Bindung; denn sie wird durch weihevolle, geheimnisvolle Handlungen, durch Blut und Opfer bekräftigt und mit Eiden vor Gott beschworen. Dieselbe Unverbrüchlichkeit, die der berith die Majestät Gottes gibt, sichert dem Testament die Majestät des Todes; der letzte Wille eines Menschen ist heilig. Im Stimmungswert sind sich die beiden Begriffe ebenbürtig. Deshalb haben sich die Übersetzer auch nicht gescheut, von den heiligen Abmachungen, die etwa Laban und Jakob oder Jonathan und David schlossen, im Griechischen zu sagen: „sie machten miteinander ein Testament". Die unauflösliche, auch den Tod und die kommenden Geschlechter überdauernde Kraft einer solchen Handlung[1] fanden sie dadurch besser ausgedrückt als durch die näherliegende, aber in der Hauptsache nichtssagende Übersetzung, die nachher die Lateiner wählten: „sie schlossen miteinander einen Bund"[2]. Ein Bund ist noch lange

[1]) Vgl. 2. Sam 21$_7$.

[2]) Die Vulgata ersetzt berith durch foedus oder pactum, im Psalter durch testamentum. Im Deutschen müßte man Ausdrücke wie heilige Ordnung, heilige Pflicht, Gottesfriede wählen, um den Sinn von berith annähernd wiederzugeben.

keine berith. Vor allem paßt die Übersetzung Testament vorzüglich für die berith, die Gott dem Volke Israel gibt. Wie ein Testament umfaßt sie eine Verheißung, die erst in Zukunft nach einer bestimmten Frist eintreten soll, ja die auch nach der Eroberung Kanaans ihrer endgültigen und restlosen Erfüllung harrt; auch die berith, die man von der Endzeit erwartet, ist ja nichts anderes als die endliche, völlige Verwirklichung der alten berith, nur daß das Gesetz durch den Geist überflüssig werden soll. Der Gegenstand der Verheißung ist wie bei einem Testament ein irdischer Besitz, das Land. Abraham und Moses und wieder die Israeliten in der späteren Zeit sind in der Lage von Erben, denen ein Grundstück rechtskräftig vermacht ist, nur ist der Zeitpunkt noch nicht eingetreten, da es ihnen zufallen soll, und es sind noch nicht alle Bedingungen erfüllt. Folgerichtig treten daher für die im Alten Testament häufig von der Einnahme des Landes gebrauchten Wörter nachal „in Besitz nehmen" und nachala „Besitz" in der griechischen Übersetzung kleronomein „erben" und kleronomia „Erbschaft" ein. Sachlich ist durch die Einführung dieser Begriffe nichts Bedeutsames geändert. Es ist ja nur ein Zug, in dem sich der Begriff einer testamentarischen Verfügung mit dem einer berith, wie sie Gott erläßt, nicht deckt: daß die testamentarische Verfügung im Hinblick auf den kommenden Tod des Erblassers getroffen wird. Diese Unstimmigkeit konnte man wohl unbedenklich vernachlässigen, da sie jeder ganz von selber ausgleicht und sie daher nicht zu Mißverständnissen führen kann.

Werfen wir nun einen Blick auf den Gebrauch von diatheke im Neuen Testament.

Zweimal erwähnt Paulus zusammenfassend die diathekai des Volkes Israel. Die eine Stelle (Röm 9 4) läßt über die Bedeutung des Wortes nichts erkennen. An der anderen (Eph 2 12) werden die diathekai als diathekai der Verheißung bezeichnet, und von den Menschen, die davon ausgeschlossen sind, wird gesagt, daß sie ohne Hoffnung wären; beides erklärt sich am besten unter der Voraussetzung, daß diatheke Testament heißt.

Die diatheke an Abraham, deren Apg 3 25 und 7 8 Erwähnung geschieht, wird Lk 1 72 f. näher bestimmt als ein Eidschwur Gottes. Auch das deutet daraufhin, daß das Wort als testamentarische Verfügung zu verstehen ist. Ganz klar ist Gal 3 15–17: „Eines Menschen rechtskräftig gewordene diatheke hebt niemand auf oder setzt etwas dazu. Dem Abraham aber wurden die Verheißungen gesagt und seinem Samen ... Dies aber meine ich: eine von Gott vorher rechtskräftig gemachte diatheke macht das nach 430 Jahren entstandene Gesetz nicht ungültig, sodaß die Verheißung unwirksam würde." „Eines Menschen rechtskräftig

gewordene diatheke" kann nur eines Menschen Testament sein. Nach dem Muster eines solchen wird die berith mit Abraham gedacht.

Die diatheke vom Sinai steht, wo sie erwähnt wird, im Gegensatz zu der neuen diatheke (auch Heb 9 4, vgl. Offb. 11 19). Sie heißt daher die erste (Heb 8 7 13 9 15), die alte (2. Kor 3 14); die von Jeremia (Röm 11 27 Heb 8 8–12 10 16 f.) und den anderen Propheten geweissagte neue ist durch Jesus zustande gekommen (Heb 7 22 10 29 12 24 13 20). Von Jesus heißt es: „Deswegen ist er der Mittler[1] einer neuen diatheke, damit nach erfolgtem Tode zur Erlösung von den Übertretungen, die unter der ersten diatheke geschahen, die zum ewigen Erbe Berufenen die Verheißung empfingen. Denn wo eine diatheke ist, da muß der Tod dessen, der sie erlassen hat, beigebracht werden. Denn eine diatheke ist (erst) über Toten fest, da sie niemals Kraft hat, wenn der, der sie erlassen hat, noch lebt" (Heb 9 15–17). Diese Sätze sind nur verständlich, wenn für diatheke Testament eingesetzt wird; ein Testament ist allerdings erst dann unumstößlich, wenn der Erblasser tot ist, da er bei Lebzeiten immer noch dran ändern kann. Wenn nun der Verfasser fortfährt: „daher ist auch die erste nicht ohne Blut eingeweiht worden" (Heb 9 18), wenn überhaupt die diatheke durch Moses und die durch Jesus als erste und zweite, als alte und neue einander gegenübergestellt werden (Gal 4 24 2. Kor 3 6 14 Heb 8 6–13), so folgt, daß die Wortbedeutung in beiden Fällen dieselbe ist, daß also auch das Gesetz vom Sinai als Testament angesehen wird, freilich eines, das durch das neue Testament aufgehoben wird. Die altehrwürdigen Namen „Altes Testament" und „Neues Testament" sind gut urchristlich.

Damit sind wir alle neutestamentlichen Stellen, an denen diatheke vorkommt, — abgesehen von den Abendmahlsberichten — durchgegangen. Überall, wo sich überhaupt etwas über die Bedeutung ersehen läßt, ergibt sich die Bedeutung Testament.

Das genügt wohl schon zu dem Schlusse, daß auch in den Abendmahlsberichten diatheke Testament heißt. Es läßt sich aber noch genauer begründen.

An der eben erwähnten Stelle des Hebräerbriefes (9 15–17) wird von einem menschlichen Testament ein Schluß gezogen auf das Testament Jesu; es wird gesagt, daß, wie jedes Testament, so auch dieses erst durch den Tod unverbrüchlich geworden sei. Der klare Wortlaut läßt keinen Zweifel, daß der Verfasser sich das Testament Jesu nicht erst nach der Auferstehung im Himmel, sondern während seines menschlichen Lebens

[1]) Aus diesem Worte ist nicht zu schließen, daß diatheke hier „Bund" bedeute. Nach Heb 6 17 heißt auch der, der einen Eid schwört, mesites.

auf Erden entstanden denkt. Es ist ihm überliefert, daß Jesus bei irgend einer Gelegenheit vor seinem Tode ein Testament eingesetzt habe. Ich wüßte nicht, welche andere Gelegenheit da gemeint sein könnte, als die einzige, bei der die Evangelisten Jesus das Wort diatheke aussprechen lassen, nämlich das Abendmahl. Darauf deutet noch ein besonderer Umstand. Der Verfasser des Hebräerbriefes pflegt bei seinen Anführungen aus dem Alten Testament den Wortlaut der griechischen Bibel zu gebrauchen. Gleich nach dieser Stelle erwähnt er das Testament vom Sinai und die Worte, mit denen Moses das Volk darauf verpflichtete. Sie lauten in der Septuaginta (Ex 24 8):

„Siehe da, das Blut des Testamentes,
das der Herr euch gestiftet hat."

Der Verfasser des Hebräerbriefes schreibt (Heb 9 20):

„Das ist das Blut des Testamentes,
das Gott euch geboten hat."

Er gerät — ob absichtlich oder unabsichtlich, ist einerlei — in den Wortlaut der Abendmahlssprüche Jesu (Mt 26 28 Mk 14 24). Das ist wohl nicht bloß Zufall, sondern wird sich daraus erklären, daß er sich unter dem Testament Jesu, von dem er in diesem Zusammenhange ausgegangen ist und dem er das Testament vom Sinai gegenüberstellt, das Abendmahl denkt.

Dazu kommt ein zweites. Lukas erzählt mit klaren Worten, daß Jesus ein Testament eingesetzt habe, und zwar am Abend vor seinem Tode, in der Stunde, in der er das Abendmahl stiftete. Er berichtet, daß Jesus gesagt habe: „Ich vermache (diatithemai) euch, wie mir mein Vater vermacht hat, ein Königreich, daß ihr eßt und trinkt an meinem Tische in meinem Königreich" (Lk 22 29 f.). Dieser Ausspruch steht wenige Verse hinter der Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls, wenige Verse hinter der Stelle, wo das Wort diatheke vorkommt. Es ist wohl klar, daß dieses diatheke keinen anderen Sinn haben wird als das bald darauf folgende diatithesthai, d. h. daß es Testament bedeutet. Natürlich wird es sich nicht um zwei Testamente handeln, sondern um eins; V. 29 bezieht sich auf dasselbe Testament, von dem beim Kelch die Rede ist. Dabei erinnern wir uns, daß es eine Fassung des Lukastextes gibt, die den Spruch über den Kelch und damit das Wort diatheke überhaupt nicht enthält (vgl. S. 75). Der Schluß liegt nahe, daß in dieser Textgestalt der nachher folgende Spruch „ich vermache euch ein Reich" die Erläuterung nachbringt, die in den anderen Abendmahlsberichten durch das Wort diatheke schon beim Kelche ausgedrückt ist. Nur ist dieser Spruch ausführlicher, er sagt auch, was in dem Testament vermacht wird.

Drittens scheint mir die Form der Abendmahlssprüche bezeichnend

zu sein. Bei Paulus heißt es: „das ist mein Leib, der zu euren Gunsten“ (1. Kor 11$_{24}$); bei Markus: „das ist mein Blut der diatheke, das zugunsten vieler vergossen wird“ (Mk 14$_{24}$). Das erinnert deutlich an die Form eines Testamentes; ein Testament ist doch immer eine Verfügung zugunsten irgend jemandes.

So ergibt sich, daß auch in den Abendmahlsberichten diatheke Testament heißt, und es bestätigt sich, daß in diesem Worte der Sinn des Abendmahls beschlossen ist. Dies Wort als entstellenden Zusatz streichen heißt die Hauptsache streichen; damit wirft man den Schlüssel zum Verständnis weg. Es handelt sich beim Abendmahl um eine Testamentseinsetzung.

Ein Bedenken ist noch zu berücksichtigen. Die besondere Bedeutung „letzter Wille“ haftet ja nur an dem griechischen Worte diatheke, nicht an dem hebräischen berith, das nur im allgemeinen die Festsetzung einer Lebensordnung bedeutet. Da Jesus nicht griechisch, sondern aramäisch sprach, ist bei ihm der allgemeine, nicht der besondere Begriff vorauszusetzen. Dieser Einwand erledigt sich leicht. Gewiß dürften wir strenggenommen nur von einer feierlichen Verfügung Jesu reden, aber dadurch, daß sie am Abend vor seinem Tode erfolgt, wird sie ja ganz von selber zu einer letztwilligen Verfügung. Der griechische Ausdruck trifft die Sache genau so gut wie der hebräische. Der einzige Unterschied, der zwischen berith in der hebräischen Bibel und diatheke in der Septuaginta blieb, fällt hier weg: die neutestamentliche berith ist in der Tat eine Anordnung von Todes wegen, sie ist im vollen Sinne ein Testament.

Wir können mit aller Bestimmtheit sagen: das Abendmahl ist das Testament Jesu.

Nun werden alle Einzelheiten der Abendmahlsberichte klar.

Jesus sagt nach Matthäus und Markus: „das ist mein Blut des Testaments“; nach Paulus: „das ist das neue Testament auf Grund meines Blutes“. Beides ist gleich verständlich. Das „Blut des Testamentes“ ist Blut, über das testamentarisch verfügt wird oder verfügt werden kann. Das „Testament auf Grund des Blutes“ Jesu ist ein Testament, das darum erlassen werden kann, weil Jesus sein Blut vergießt. Hier wie dort ist die Voraussetzung, daß Jesus sein Blut zu dem Zwecke vergießt, daß es anderen zugute komme. Dann kann er vorher testamentarisch erklären, wem es zugute kommen soll. Indem er den Kelch seinen Jüngern reicht, erklärt er, daß es ihnen zugute kommen soll. „. . . das euch zugunsten vergossen wird“, heißt es im längeren Lukastext, und es ist nicht zu zweifeln, daß damit die Meinung Jesu richtig wiedergegeben ist. „. . . das für viele vergossen wird“, steht bei

Matthäus und Markus, und auch das ist sachlich richtig; es ist ja auch sonst überall vorausgesetzt, daß Jesus nicht nur für den engsten Jüngerkreis, sondern für viele stirbt (Mk 10 45). Aber der Nutzen des Todes, der vielen gilt, wird in diesem Augenblicke bestimmten Menschen zugewandt, nämlich denen, die aus diesem Kelche trinken.

Es wurde schon gesagt, daß es am nächsten liegt, die ganz entsprechend geschilderte Handlung mit dem Brote genau so zu verstehen. Auch sie ist — obgleich das Wort nicht gebraucht wird — eine testamentarische Bestimmung; eine Bestimmung über den Gewinn, der sich aus der Hingabe des Leibes ergibt. „Das ist mein Leib, der zu euren gunsten (gegeben wird)". Den Nutzen von Jesu Tode sollen die haben, die dies Brot essen.

Über den Sinn der vielbesprochenen Worte „das ist mein Leib, das ist mein Blut", kann dann kein Zweifel mehr sein. Das Brot, das gebrochen und unter die Jünger verteilt wird, der Kelch, der ihnen gereicht wird, sind Bilder des Leibes Jesu, der für sie getötet, des Blutes Jesu, das für sie vergossen wird. Daß sie vom Brot, vom Kelch genießen, bedeutet, daß sie Nutznießer des Todes Jesu sein sollen.

Es sind rein bildliche Handlungen. Aber diese rein bildlichen Handlungen gebraucht Jesus als Ausdrucksmittel seiner letztwilligen Verfügung. Die übliche Art, eine letztwillige Verfügung zu treffen, ist, sie aufzuschreiben. Jesus hat die übliche Art verschmäht und die Form der Zeichensprache gewählt. Er schreibt nicht auf ein Blatt: „Mein Tod soll für diese meine Jünger sein." Er nimmt ein Brot, bricht es und gibt es seinen Jüngern zu essen und sagt: „das ist mein Leib"; er nimmt einen Kelch, gibt ihn seinen Jüngern zu trinken und sagt: „das ist mein Blut". Damit hat er seinen letzten Willen ebenso deutlich, ebenso bindend und unverbrüchlich ausgedrückt wie mit Feder und Tinte; die bildliche Handlung ist die Form einer testamentarischen Zuwendung.

Der Vorgang mit Brot und Wein stellt dar, daß der Tod Jesu den Empfängern zugute kommt, zugleich bewirkt er es. Das Abendmahl ist Sinnbild, dabei aber wirksame Handlung, Sakrament. Was wirkt, ist nicht eine wunderbare Kraft der Elemente, sondern allein der in diesen Zeichen ausgesprochene Wille Jesu. Da er testamentarisch sichergestellt ist, hat er rechtliche Kraft; das Abendmahl ist eine juristische Handlung[1].

Es bleibt noch zu fragen, in welchem Sinne der Tod Jesu den Jüngern nutzen soll, was ihnen eigentlich in diesem Testamente zugewandt

[1]) Die seelische, religiöse Wirkung der Feier auf die Teilnehmer ist ganz Nebensache.

wird. Die Antwort gibt Lk 22$_{29}$: „Ich vermache euch ein Reich, wie mir es mein Vater vermacht hat, daß ihr eßt und trinkt an meinem Tische in meinem Reich.“ Wer das Abendmahl empfangen hat, wird, wenn das künftige Reich Gottes da ist, als Jesu Tischgenosse in ewiger Herrlichkeit und Freude leben.

Das ist der Sinn des Abendmahls.

Daraus ergeben sich verschiedene Folgerungen.

Wer das Abendmahl genossen hat, kommt dereinst ins Reich Gottes; dann muß natürlich jeder, der ins Reich Gottes zu kommen hofft, jeder Gläubiggewordene, das Abendmahl genießen. Es versteht sich von selbst, daß das Abendmahl von dem ersten Bestehen einer Jesusgemeinde an, von den Ostertagen an, unerläßlicher Brauch war; wer in Jesu Tod getauft und dadurch Glied am Leibe Christi und Teilhaber des neuen Lebens geworden war, wurde alsbald auch rechtlich durch das Abendmahl in das Testament Jesu eingesetzt. So hatte es Jesus gewollt; er hatte weit über den Kreis der Zwölf hinausgedacht und sein Testament „für viele“ bestimmt, die durch die Predigt vom gestorbenen und auferstandenen Erlöser gewonnen werden würden. Stillschweigende oder ausgesprochene Voraussetzung war dabei, daß die predigenden Apostel weiter über der Stiftung walten sollten mit dem Rechte und der Verpflichtung, sie allen zuzuwenden, die in Jesu Namen Buße getan hätten.

Es kann die Frage entstehen, wie sich das Abendmahl zur Taufe verhält, die ja auch vom ersten Anfang, von den Tagen des Täufers an, rettendes Sakrament war. Es könnte scheinen, als mache das eine Sakrament das andere überflüssig. In der Tat gibt das Abendmahl genau dasselbe wie die Taufe, nur in anderer Form. Vielleicht hat man darin einen besonderen Wert des Abendmahls gesehen, daß hier Jesus, der Herr der künftigen Welt, in dessen Händen alle Entscheidung ruhte, selber seine Zusage gab und damit auf die Taufe, die nicht von ihm herrührte, sein Siegel setzte. Es läßt sich auf die Frage im Sinne der alten Christen nicht anders antworten als mit den Worten, die einmal der Verfasser des Hebräerbriefes mit etwas anderer Beziehung braucht: „. . . damit wir durch zwei unumstößliche Dinge einen starken Trost hätten, wir, die wir hingeflohen sind, die angebotene Rettung zu ergreifen“ (Heb 6$_{18}$).

Ist das Abendmahl ein in Zeichen ausgedrücktes Testament, so folgt, daß die Feier wiederholbar ist. Ein einmal errichtetes und rechtskräftig, aber noch nicht fällig gewordenes Testament mag vorgelesen und verkündet werden, so oft man will, und je wichtiger das Testament ist, desto öfter wird es sich der Erbe in Erinnerung rufen. Ein Papier kann

immer wieder gelesen werden, eine sinnreiche und verheißungsvolle Handlung kann immer wieder nachgemacht werden. Es ist ganz verständlich, daß die Jünger jede Abendmahlzeit benutzten, sich das Testament ihres Herrn so deutlich und greifbar als möglich vor die Sinne zu stellen, und es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn überliefert wird, daß Jesus selbst es ihnen so geboten habe. Natürlich kann nicht die Meinung gewesen sein, daß jede einzelne Feier eine neue Wirkung, einen neuen Gewinn dazubrächte. Was wirkt, zum ewigen Leben hilft, ist allein die erste Feier, oder, besser gesagt, überhaupt die Tatsache, daß man das Abendmahl feiern darf. Die einzelne Wiederholung ist nur mehr eine Vergegenwärtigung dessen, was einem Jesus in seinem Testament verschafft hat. „Das tut zu meinem Gedächtnis" heißt es daher. Die Taufe ist nicht wiederholbar, weil sie der Tod des alten Menschen und der Anfang des neuen Lebens ist; das Abendmahl ist beliebig oft wiederholbar, weil es die Darstellung einer noch nicht eingelösten Zusage Jesu ist. Wie aber eine schriftliche Zusicherung keine Bedeutung mehr hat, wenn sie eingelöst ist, so wird auch das bildliche Testament vergessen werden, wenn der Erbfall eingetreten und die testamentarische Bestimmung ausgeführt sein wird. Man weiß, daß man das Abendmahl nur so lange feiern wird, bis der Herr kommt (1. Kor 11 26).

„So oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt", sagt Paulus (1. Kor 11 26). Das ist verständlich. Denn „wo ein Testament ist, da muß der Tod dessen, der es eingesetzt hat, beigebracht werden" (Heb 9 16). Wäre Jesus nicht gestorben, so wäre sein Testament widerruflich und alle Hoffnung unsicher. Daß er nach der Einsetzung dieses Testamentes wirklich gestorben ist, das ist die Tatsache, die der ganzen Feier Wert und Sinn gibt, das ist die frohe Kunde, die bei jedem Abendmahl nicht genug wiederholt werden kann. So versteht man, wie das Abendmahl eine Feier der Erinnerung an Jesu Tod sein kann, aber zugleich eine Feier voll überschwenglicher Freude. Wenn der Becher gereicht wurde und jemand rief: „Der Herr ist gestorben!", so mußte das einen Sturm des Jubels erregen. Denn das hieß: sein Testament ist rechtskräftig geworden; keine Macht der Welt kann uns mehr um das Reich Gottes bringen.

Wie Jesus dazu kam, dies Testament einzusetzen, läßt sich leicht begreiflich machen.

Wir sahen, daß Jesus erwartet, nach seinem Tode als Messias aufzuerstehen[1]. In der Stunde des Abendmahls weiß er, daß es nur noch drei Tage dauert, bis er „vollendet" ist (Lk 13 32 Heb 5 9), bis

[1]) Vgl. S. 45.

ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, und es nur mehr eine Frage der Zeit ist, daß ihm alle Geistermächte zu Füßen liegen. In dieser Stunde kann er bindende Versprechungen machen, was er tun wird, wenn er als Sieger und König erscheint und das Reich Gottes auf die Erde bringt. Zugleich weiß er, daß sein Tod ein Opfer für andere sein soll. Daher denkt er im Angesichte des Todes an die, für die er sein Leben läßt. Er kann nun diejenigen bestimmen, die kraft seines Todes das Leben haben sollen.

Dazu kommt die alte Weissagung von der neuen berith. Wenn es mit dieser Welt zu Ende geht und die künftige Welt an die Stelle tritt, wird Gott eine neue Ordnung erlassen; von der berith vom Sinai, vom Gesetz des Moses wird dabei nicht mehr die Rede sein, denn Gottes Geist wird in den Herzen derer wohnen, die in der neuen Zeit leben (vgl. S. 84). Bei Jesus vereinigt sich dieser Glaube mit der Überzeugung, selbst derjenige zu sein, der über die Ordnung der künftigen Welt zu bestimmen hat. So sind aus der einen berith zwei geworden. Gott hat die seine bereits erlassen; sie erging an Jesus und bestand darin, daß er diesen zum Herrscher der Zukunft berief. Gott hat ihm ein Königreich vermacht (Lk 22$_{29}$), er hat ihm alles übergeben (Mt 11$_{27}$). Damit muß ein bestimmtes Erlebnis gemeint sein; das Wahrscheinlichste ist, daß Jesus bei diesen Worten an den Tag denkt, an dem er seiner messianischen Sendung gewiß wurde. Damit wurde die Verfügung über die bevorstehende Welt in seine Hände gelegt; seine Sache war es nun auch, die neue berith für das künftige Israel zu geben. Er gibt sie am letzten Abend; sie lautet, daß seine Jünger, die um ihn sind, und die vielen, die in der Zwischenzeit noch dazu kommen werden, auf der verwandelten Erde mit ihm herrschen und an seinem Tische essen und trinken werden.

Darin liegt schon, daß die Abendmahlsstiftung nicht aus einer Augenblickseingebung am letzten Abend entstanden sein kann. Vielmehr ist der Gedanke daran schon mit seinem Messiasbewußtsein gegeben und muß ihm gleichzeitig mit diesem gekommen sein. Die große Stiftung für die Zukunft hat ihm von Anfang an als Aufgabe und als krönender Abschluß seiner irdischen Tätigkeit vorgeschwebt; darum sagt er, als es endlich so weit ist: „Ich habe mich so gesehnt, dies Passah mit euch zu essen, ehe ich leide" (Lk 22$_{15}$).

Die Form der Verfügung war sein eigenes Werk. Es wird selbstverständlich gewesen sein, daß die neue berith nicht schriftlich gegeben werden durfte; schriftlich war nur die alte, vergängliche, die des Moses. Es ist kein Grund vorhanden den Gegensatz zwischen dem Testament des Buchstabens und dem des Geistes, den wir gelegentlich bei Paulus finden (2. Kor 3$_6$), nicht schon bei Jesus vorauszusetzen, zumal er schon bei

Jeremia (31 31—34) angedeutet ist. Bei der berith, die nach der allgemeinen Anschauung des Urchristentums bestehen bleiben und erfüllt werden soll, bei der Verheißung an Abraham, war ein Zeichen bestimmt worden, die Beschneidung. Ebenso war die berith mit Noah durch ein Zeichen bekräftigt worden, den Regenbogen. Ein Zeichen wählt auch Jesus zum Ausdruck seines Testamentes, eine bildliche, oft zu wiederholende Handlung. Daß er eine Mahlzeit im Jüngerkreise zum Anlaß nahm, ergab sich wohl daraus, daß eine Mahlzeit — das künftige Mahl der Seligen — der Inhalt der Verheißung war. Die Einzelheiten brauchen kaum genauer abgeleitet zu werden; die Bilder Wein für Blut und Laib für Leib sind naheliegend und allbekannt.

Man versucht manchmal, das Abendmahl aus ähnlichen Erscheinungen der hellenistischen Religionsmischung, griechischen und gnostischen Mysterien zu erklären[1]. Wir haben keine Veranlassung, auf derartige Einflüsse zurückzuschließen. Das Abendmahl, wie wir es aus den Abendmahlsberichten kennen lernen, erklärt sich restlos aus den Voraussetzungen der jüdischen Religion.

Doch wird es dieselbe Zeitströmung gewesen sein, die zur Entstehung der christlichen Sakramente und zu dem im 1. Jahrhundert zu beobachtenden Siegeszuge alter und neuer morgenländischer Mysterien führte. Es handelt sich da um entsprechende Entwicklung, nicht um Abhängigkeit.

Daß das Abendmahl in der griechischen Welt als ein Mysterium aufgefaßt wurde[2], ist nur natürlich. Der Ausdruck mysterion ist schon dem Neuen Testament geläufig als Bezeichnung eines „Geheimnisses", das sich erst beim Kommen der künftigen Welt ganz enthüllen wird[3]; ein solches ist ja auch das Mahl, durch das die Teilnehmer des künftigen Reiches bestimmt werden. Im Kreise der Mysterienreligionen bedeutet das Wort eine heilige Handlung, durch die man das ewige Leben erlangt[4]; auch das paßt vollkommen auf das Abendmahl.

---

[1]) Albert Eichhorn, Das Abendmahl im Neuen Testament (Hefte zur Christlichen Welt 36) Leipzig 1898, zieht die Summe seiner Ausführungen in diesen Sätzen: „Man wird hier zu rekurrieren haben auf diejenige Form orientalischer Religionsanschauung, die ich kurzweg als gnostisch bezeichne. Jüdisches und Gnostisch-Orientalisches sind beim Abendmahl miteinander verbunden wie bei der Taufe. Die Sündenvergebung beim Abendmahl ist jüdisch, das Abendmahl als Speise zum ewigen Leben ist orientalisch." (S. 30.)

[2]) Vgl. z. B. apostolische Konstitutionen 8, wo es bei Anführung der Abendmahlsworte heißt: „Dies ist das Mysterium des Neuen Testaments". Justin (1. Apologie 66 4) vergleicht das Abendmahl mit den Mysterien des Mithra.

[3]) Vgl. Hans von Soden, mysterion und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche. ZNTW 1911, S. 188—227.

[4]) Gustav Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894. Bes. S. 47 ff.

Ich möchte auch hier zwei Forscher erwähnen, deren Arbeiten den vorstehenden Ausführungen in besonderem Maße zu gute gekommen sind.

Der eine ist wieder Albert Schweitzer[1]. Er hat die Unmöglichkeit der Versuche, die urchristliche Gemeindefeier als Mißverständnis oder absichtliche Umbildung einer ganz anders gemeinten Handlung Jesu aufzufassen, klar erkannt und behauptet — was unter der Herrschaft der literarkritischen und idealistischen Theologie kaum mehr zu denken möglich war — daß es wirklich ein von Jesus gestiftetes Sakrament, ein eschatologisches Sakrament zur Errettung sei. Er hat damit den von der modernen Theologie gezogenen Graben zwischen Jesus und dem Urchristentum an einer entscheidenden Stelle überbrückt. Wenn er seine Anschauung nicht eigentlich aus den Abendmahlsberichten begründet hat, vielmehr von deren Einzelheiten fast völlig absehen mußte, so lag das wohl hauptsächlich daran, daß er wie jedermann vor zehn Jahren es nicht anders wußte als daß diatheke Bund heißt. Damit läßt sich nichts anfangen, und es bleibt kaum etwas übrig als den störenden Begriff in der gewohnten Weise auf die breiten Schultern des Apostels Paulus abzuschieben. Der übrige Inhalt der Abendmahlsberichte ist dann aber allein nicht erklärbar. Auch wenn einer das Wesentliche mit solcher sicheren Feinfühligkeit herausmerkt wie Schweitzer, hat doch der Leser mehr den Eindruck eines kühnen Ratens, das die Überlieferung überspringt, als einer Begründung, die der Überlieferung gerecht wird.

Der hier weiterführte, war Deißmann. Das „Licht vom Osten" hat auch das Rätsel des Abendmahles mit einem male hell gemacht. Deißmann schrieb in seinem an Anregungen überreichen Werke[2] folgende Sätze: „Vielleicht die notwendigste Untersuchung, die noch zu machen wäre, betrifft das von so vielen Fachgenossen ohne weiteres durch Bund übersetzte Wort diatheke. Wie die neuen Texte uns überhaupt das hellenistische Familien- und Erbrecht rekonstruieren helfen, so haben sie speziell unsere Kenntnis der hellenistischen Testamente durch zahlreiche Originale auf Stein und Papyrus außerordentlich gefördert, und ich kann auf Grund eines großen Materials wohl sagen, daß kein Mensch in der Mittelmeerwelt des ersten Jahrhunderts nach Christus auf den Gedanken kommen konnte, in dem Worte diatheke den Begriff Bund zu finden. Auch Paulus hätte es nicht getan, und er hat es nicht getan; das Wort bedeutet ihm, wie schon seiner griechischen Bibel Alten Testaments, einseitige Verfügung, speziell Testament. Und es handelt sich bei dieser Einzelfrage nicht um die Äußerlichkeit, was wir auf das Titelblatt unseres

[1]) Vgl. S. 72 Anm. 2.

[2]) Adolf Deißmann, Licht vom Osten, das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1908. S. 243.

heiligen Buches schreiben sollen, Neues Testament oder Neuer Bund, sondern letztlich um die Riesenfrage aller Religionsgeschichte: Religion der Gnade oder Religion der Leistung? Es handelt sich um die Alternative, ob das paulinische Christentum augustinisch oder pelagianisch ist."

Diese Sätze wirkten zunächst — wenigstens auf den, der sich mit der Sache noch nicht näher beschäftigt hatte — verblüffend. Man war durch die verjährte wissenschaftliche Überlieferung so daran gewöhnt, diatheke als Bund zu verstehen, daß man an keine andere Möglichkeit dachte und das Kreuz, das dadurch der Auslegung aufgeladen worden war, kaum mehr als drückend empfand. Man brauchte aber nur einmal mit dem Gedanken an Deißmanns neue Behauptung die Stellen durchzugehen, an denen diatheke vorkommt, und man fand, daß sie nun überhaupt erst verständlich wurden[1].

Was die Abendmahlsberichte anbetrifft, so waren bei dieser Sachlage nur reife Früchte zu pflücken. Man brauchte nur die Anschauung Schweitzers und die Entdeckung Deißmanns zusammenzuhalten, und die hier vorgetragene Auffassung vom Sinn des Abendmahls war fertig[2].

[1]) Den Gebrauch von diatheke in hellenistischen Inschriften und Papyrussen zu untersuchen, habe ich mir erspart, erstens, weil eine solche Untersuchung in Naumburg am Queis nicht durchzuführen ist, zweitens weil ich erwarten mußte, daß über kurz oder lang eine erscheinen würde — 1909 stellte die Berliner theologische Fakultät eine Preisaufgabe über diatheke in der hellenistischen Zeit, den Preis errang Herr cand. theol. Lohmeyer —, drittens weil das Ergebnis für unsere Frage doch nicht entscheidend sein könnte. Selbst wenn sich herausstellen würde, daß diatheke in einem von hundert Fällen Bund hieß, so würde das nichts daran ändern, daß es im Neuen Testament nur in der Bedeutung Testament vorkommt.

[2]) Daß schon Deißmann diese Auffassung vertreten hat, ersehe ich aus einer Bemerkung von Otto Schmitz in seinem Buche „Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments" (Tübingen 1910, S. 208). „Auf diesen Sprachgebrauch gestützt, will denn auch Deißmann (nach mündlichen Äußerungen) in den betreffenden Worten der Abendmahlsberichte ausgedrückt finden, daß Jesus den Seinen durch den Tod etwas testamentarisch vermacht habe. Er findet eine wichtige Bestätigung dieser Auslegung in Lk 22 29 f., speziell in den Worten: ich vermache euch ein Reich, wie es mir mein Vater vermacht hat —, und erblickt demgemäß in den Worten einen Hinweis Jesu auf seine durch seinen Tod ermöglichte Verherrlichung, an der die Jünger als Erben teilnehmen sollen. Als Parallele wird auch Heb. 9 16 f. herangezogen, wo die Rechtsanschauung, daß ein Vermächtnis nur durch den Tod rechtskräftig wird, auf das Sterben Jesu angewendet ist." Bemerkenswert ist auch, daß Theodor Zahn, der in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium (Kommentar zum Neuen Testament, herausgg. von Th. Zahn, Bd. 1. Leipzig 1903, S. 686) das diatheke beim Abendmahl noch als „Bund" faßte, im Kommentar zum Galaterbrief (ebendort Band 9, Leipzig 1905, S. 162) schreibt: „Durch die geschichtliche Lage, in welcher Jesus diese Worte sprach, durch den ausdrücklichen Hinweis auf seinen nahen Tod und durch die Vergleichung dessen, was er seinen Jüngern, seinen Hausgenossen (Mt 10 25) in Aussicht stellt, mit dem, was Gott ihm selbst als sein Erbteil zuerkannt hat Lk 22 29 Mt 19 28 f., ergibt sich deutlich die Vorstellung einer testamentarischen Verfügung".

V. Das Verhältnis der Abendmahlsberichte.

Die kritischen Fragen, die uns die Abendmahlserzählungen durch ihren verschiedenen Wortlaut stellen, sind größtenteils Nichtigkeiten, die ein näheres Eingehen nicht lohnen. Ob Jesus gesagt hat „nehmt" oder „nehmt, eßt", ob er gesagt hat „trinkt alle daraus" oder ob diese Aufforderung erst nachträglich eingefügt ist, ob er gesagt hat „das ist mein Leib" oder „das ist mein Leib für euch" — das läßt sich nicht beantworten und braucht nicht beantwortet zu werden. Die Sachlage ist hier dieselbe wie meistens sonst[1]: wir haben keine Gewähr, daß auch nur eine Form der Erzählung den Wortlaut genau wiedergibt; wir haben aber keinen Grund zu zweifeln, daß sie alle den Sinn der Sache richtig umschreiben. Sie kommen ja auch tatsächlich im Inhalt auf dasselbe hinaus.

Ein Umstand aber läßt sich nicht so leicht erledigen, sondern verlangt eine besondere Erklärung: die verschiedenartige Überlieferung des Lukastextes (Lk 22 15–20).

Wie erwähnt, haben mehrere abendländische Zeugen, nämlich Kodex D (Bezä Kantabrigiensis) und die Italahandschriften aff² i l, einen kürzeren Text. Er lautet:

15. Und er sprach zu ihnen: ich habe mich so gesehnt, dies Passah mit euch zu essen, bevor ich leide.
16. Denn ich sage euch, ich werde es nicht mehr essen, bis es erfüllt ist im Reiche Gottes[2].
17. Und er nahm einen[3] Kelch, dankte und sprach: nehmt dies, teilt es unter euch.
18. Denn ich sage euch, ich werde von jetzt an von dem Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist.
19. Und er nahm ein Brot, dankte, brach es und gab es ihnen mit den Worten: das ist mein Leib.

Danach geht es mit Vers 21 weiter.

Es fällt an diesem Texte auf, daß auf das Brot nicht der Kelch mit dem Hinweis auf das Blut Jesu folgt. Dafür wird vor dem Brote ein Kelch erwähnt (V. 17); aber bei diesem vermißt man die bekannten Abendmahlsworte. Auf den, der die anderen Abendmahlsberichte im Sinne hat, macht dieser Bericht einen merkwürdig unvollständigen Eindruck.

Der in den meisten Bibelausgaben abgedruckte Text, der in den ältesten Majuskeln ℵ ABC und überhaupt in der Mehrzahl der Handschriften vorliegt, sieht vollständiger aus. Er bringt dieselben Worte

---

[1]) Vgl. S. 49 Anm. 3.

[2]) D: *οὐκέτι μὴ φάγομαι ἀπ᾽αὐτοῦ ἕως ὅτου καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* aff² i l: non edam (manducabo) illud, donec impleatur in regno dei.

[3]) D: *τὸ ποτήριον.* Der Artikel, durch den dieser Kelch als der Abendmahlskelch gekennzeichnet werden soll (vgl. 1. Kor 11 25), ist wohl nicht ursprünglich.

wie Kodex D, hat aber am Schlusse noch den Abendmahlskelch. Der Wortlaut ist:

15. Und er sprach zu ihnen: ich habe mich so gesehnt, dies Passah mit euch zu essen, bevor ich leide.
16. Denn ich sage euch, ich werde es nicht (mehr) essen, bis es erfüllt ist im Reiche Gottes.
17. Und er nahm einen Kelch, dankte und sprach: nehmt dies und teilt es unter euch.
18. Denn ich sage euch, ich werde von jetzt an von dem Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist.
19. Und er nahm ein Brot, dankte, brach es und gab es ihnen mit den Worten: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedächtnis.
20. Und den Kelch ebenso nach dem Abendessen mit den Worten: dieser Kelch ist das Neue Testament auf Grund meines Blutes, das für euch vergossene.

Man erkennt sofort, daß sich dieser Text in den Worten, die er vor dem Text des Kodex D voraus hat, stark mit dem Abendmahlsbericht des Paulus berührt. Bei Paulus heißt es (1. Kor 11 24 f.):

Das ist mein Leib, der für euch; das tut zu meinem Gedächtnis. Ebenso auch den Kelch nach dem Abendessen mit den Worten: dieser Kelch ist das Neue Testament auf Grund meines Blutes; das tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis.

Die Worte des längeren Lukastextes, die von Paulus abweichen, dagegen an Mk 14 24 erinnern, — „das für euch vergossene" — kommen im Griechischen ebenso zusammenhanglos hinterher wie in unserer Übersetzung.

Zwei Italahandschriften, b und e, haben denselben kürzeren Text wie D a ff² i l, nur bringen sie ihn in anderer Reihenfolge. Sie stellen nämlich V. 17 und 18 hinter 19, sodaß der Kelch, der sonst vor dem Brotbrechen erwähnt wird, ans Ende kommt. So ergibt sich folgender Text:

15. Und er sprach zu ihnen: ich habe mich so gesehnt, dies Passah mit euch zu essen, bevor ich leide.
16. Denn ich sage euch, ich werde es nicht mehr essen, bis es erfüllt ist im Reiche Gottes.
19. Und er nahm ein Brot, dankte, brach es und gab es ihnen mit den Worten: das ist mein Leib.
17. Und er nahm einen Kelch, dankte und sprach: nehmt dies und teilt es unter euch.
18. Denn ich sage euch, ich werde von jetzt an von dem Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist.

Ähnlich ist die Fassung bei den beiden alten syrischen Zeugen, in der 1858 von Cureton veröffentlichten Übersetzung, und in der Handschrift, die Miß Lewis 1892 im Katharinenkloster auf dem Sinai entdeckte[1].

[1]) Vgl. Adalbert Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. 4 Bände. Berlin 1897—1911.

Bei beiden findet sich dieselbe Anordung wie in b und e, nur ist der Text ein wenig ausführlicher. Auch hier erinnert das, was neu hinzukommt, an den Bericht des Paulus.

Der Text des Curetonschen Syrers lautet:

15. Und er sprach zu ihnen: ich habe mich so gesehnt, dies Passah mit euch zu essen, bevor ich leide.
16. Denn ich sage euch, ich werde es von jetzt an nicht essen, bis es erfüllt ist im Reiche Gottes.
19. Und er nahm ein Brot, dankte, brach es und gab es ihnen mit den Worten: das ist mein Leib, der für euch. Das tut zu meinem Gedächtnis.
17. Und er nahm einen Kelch, dankte und sprach: nehmt dies, teilt es unter euch.
18. Ich sage euch, ich werde von jetzt an von dem Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist.

Der sinaitische Syrer liest:

15. Und er sprach zu ihnen: ich habe mich so gesehnt, dies Passah mit euch zu essen, bevor ich leide.
16. Denn ich sage euch, ich werde es von jetzt an nicht essen, bis das Reich Gottes erfüllt ist.
19. Und er nahm ein Brot, dankte, brach es und gab es ihnen mit den Worten: das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Das tut zu meinem Gedächtnis.
17. Und er nahm den Kelch nach dem Abendessen, dankte und sprach: nehmt dies, teilt es unter euch. Dies ist mein Blut, das neue Testament.
18. Denn ich sage euch, ich werde von jetzt an von dieser Frucht nicht trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist.

Es ist eine vielumstrittene Frage, welches der echte Text des Lukas ist.

Das meiste Vertrauen scheint heute der landläufige Text zu genießen, der durch die ältesten Majuskelhandschriften bezeugt ist. Die kürzere Fassung bei D aff² i l erklärt man sich so, daß der Abschreiber Anstoß genommen habe an den zwei Kelchen und, weil er schon den ersten, V. 17, für den Abendmahlskelch hielt, den zweiten, V. 20, weggelassen habe. Es ist doch aber eine seltsame Annahme, daß jemand den ersten Kelch, bei dem keine nähere Erläuterung steht, für den Abendmahlskelch gehalten habe, während doch gerade der zweite Kelch durch die allbekannten feierlichen Abendmahlsworte so unmißverständlich als möglich als Abendmahlskelch gekennzeichnet ist. Daß man diesen Kelch mit diesen allerbedeutsamsten Worten als überflüssig gestrichen haben sollte, ist nicht gut denkbar; alles andere hätte eher gestrichen werden können als V. 20. Übrigens wäre dann ja nicht nur der Kelch weggelassen worden, sondern auch der größte Teil der Worte beim Brot. Welcher Grund soll einen Schreiber, der einen reicheren Text vorfand, bestimmt haben, beim Brote mit den Worten „das ist mein Leib" aufzuhören?

Es scheint mir unzweifelhaft zu sein, daß, was der gewöhnliche Text mehr hat als der Kodex D, ein Zusatz ist. Dafür spricht schon die sprachliche Nachlässigkeit in den beziehungslos nachklappenden Schlußworten. Das verrät sich deutlicher in dem Umstande, daß der Überschuß über den Kodex D so stark an den Paulusbericht erinnert Das beweisen am schlagendsten die Worte „nach dem Abendessen"; nach V. 21 — „die Hand meines Verräters ist mit mir über dem Tische" — ist man noch beim Essen. Danach kann V. 20 nicht von Lukas geschrieben sein.

Zahn hält den Text von b und e für den besten. Die syrischen Texte seien eine Erweiterung dieser Vorlage. Die gewöhnliche Form unserer Bibeln sei dadurch entstanden, daß man den Kelch, weil man die Deutung auf das Blut vermißte, an seiner Stelle durch das entsprechende Stück des Paulusberichtes ersetzte, und die ursprünglichen Worte, die man auch nicht ganz drangeben wollte, an einer früheren Stelle unterbrachte. Durch einen Einfluß dieses im Abendlande allmählich zur Herrschaft gekommenen Textes sei es zu erklären, daß D aff² i l ebenfalls die Kelchworte voranstellten, freilich ohne nachher etwas anderes einzusetzen[1]. Diese Ableitung ist wenig überzeugend. Daß man die nicht recht befriedigenden Verse 17—18 nach dem Vorbilde des Paulus ausgestaltete oder ganz durch Paulusworte ersetzte, läßt sich denken. Daß man sie aber außerdem noch an einer anderen Stelle anbrachte und dadurch ein ganz neues und beispielloses Bild des Abendmahles schuf, das ist schwer zu glauben. Vor allem wird das Verfahren von D und seinen Genossen unverständlich, die durch die bloße Umstellung der Verse nichts getan hätten, als eine an sich klare und mit den übrigen Abendmahlsberichten nicht schwer zu vereinende Darstellung so zu entstellen, daß man kaum mehr das Abendmahl erkennt.

Am kürzesten kann man über die Vermutung von Blaß und Wellhausen hinweggehen, die keinen der überlieferten Texte gelten lassen, sondern an dem von D aff² i l noch den Rest von Vers 19 wegstreichen. „22₁₉ in der Form von D ist ein sehr unbefriedigender Schluß, eher ein lästiger Überhang. Es ist in Wahrheit nur der Anfang des zweiten Absatzes (d. h. der gewöhnlichen Verse 19—20), der deshalb unentbehrlich schien, weil sonst das Brot ganz fehlen würde; denn in 22₁₄₋₁₈ ist nicht davon die Rede. Der Anfang stammt nun gerade so gut aus 1. Kor 11 wie die Fortsetzung. Will man also konsequent sein, so muß man den ganzen zweiten Absatz (22₁₉₋₂₀) als aus Paulus nachgetragen ansehen und bei Lukas streichen[2]." Weil es nicht befriedigt und weil es lästig ist, wird es gestrichen; dies Verfahren ist denn doch zu einfach.

[1]) Zahn II, § 59 Anm. 18.

[2]) J. Wellhausen, Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt. Berlin 1903, S. 124.

Es bleibt nur eine Möglichkeit: der Text von D a ff^{2} i l ist der echte. Er ist derjenige, der sich von der ganzen sonstigen Abendmahlsüberlieferung am stärksten unterscheidet. Das ist ein zwingendes Zeichen der Echtheit: denn alle künstliche Überarbeitung wirkt in dem Sinne, die Widersprüche der Überlieferungen auszugleichen. Aus diesem Texte lassen sich auch alle anderen leicht ableiten. Die landläufige Form ist dadurch entstanden, daß man die scheinbare Lücke am Schluß nach Paulus ergänzte. Die Schreiber von b und e suchten einen Ausgleich mit den anderen Abendmahlsberichten, indem sie die Verse umstellten und so wenigstens die übliche Reihenfolge Brot und Kelch herausbrachten. Die Syrer haben den so entstandenen Text noch durch Zutaten vervollständigt.

Was Lukas berichtet, ist allein dies: Jesus habe einen Becher herumgereicht mit den Worten: „Nehmt dies und teilt es unter euch, denn ich sage euch, ich werde von jetzt an von dem Gewächs des Weinstocks nicht trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist"; und er habe ein Brot gebrochen und verteilt mit den Worten: „das ist mein Leib."

Das ist ein anderes Bild des Abendmahls, als wir aus den übrigen Berichten kennen. Man vermißt den Kelch mit der Deutung auf Jesu Blut; ob der Kelch, der hier *vor* dem Brote kommt, der Abendmahlskelch ist, bleibt zweifelhaft. Man vermißt vor allem jeden Hinweis, daß es sich um ein Testament handelt.

Wir erinnern uns aber, daß auch Lukas von der Testamentsstiftung erzählt, allerdings erst eine Weile später, Vers 29: „Ich vermache euch ein Reich, wie mir es mein Vater vermacht hat, damit ihr eßt und trinkt an meinem Tische in meinem Reich" (Lk 22$_{29}$ f.). Wir zogen diese Stelle mit heran, als es galt, den Sinn des Abendmahles festzustellen; denn es läßt sich nicht denken, daß das Testament, das hier erwähnt wird, ein anderes sei als das, das die übrigen Berichterstatter in Zusammenhang mit dem Abendmahl bringen. Gleichwohl bleibt eine Schwierigkeit: daß Lukas die Worte nicht bei seiner Erzählung vom Kelch und vom Brote erwähnt, sondern erst später, nachdem inzwischen noch verschiedene Gespräche stattgefunden haben. Jesus blickt ja hier nicht auf ein vorher eingesetztes Testament zurück, sondern er sagt: „ich vermache euch ein Reich"; er setzt es also erst in diesem Augenblick ein.

Hier kommt uns die Erzählung des Paulus zu Hilfe. Paulus bemerkt, Jesus habe den Kelch gereicht „*nach dem Abendessen*" (1. Kor 11$_{25}$). Damit ist gesagt, daß er das Brot *vor* dem Abendessen oder *während* des Abendessens gereicht habe, jedenfalls einige Zeit vor dem Kelch[1]. Paulus denkt zwischen dem Brotbrechen und dem

[1]) Auch Matthäus (26$_{26}$) und Markus (14$_{22}$) berichten ja, das Brot sei gereicht worden, „*während sie aßen*".

Herumreichen des Kelches einen längeren Zwischenraum, wie Lukas zwischen dem Brotbrechen und der Einsetzung des Testamentes einen längeren Zwischenraum denkt. Der Schluß liegt nahe: sollte sich hinter den Worten „ich vermache euch ein Reich" (Lk 22 29) nicht der Abendmahlskelch verbergen? Gleich an diese Worte fügt sich bei Lukas die Vorhersagung der Verleugnung des Petrus (22 31–34); dies Gespräch aber begann nach dem Bericht des Matthäus (26 30 ff.) und Markus (14 26 ff.) erst nach dem Aufbruch vom Mahle, auf dem Wege nach dem Ölberg[1]. Haben Matthäus und Markus darin recht, so fällt die feierliche Testamentsstiftung, die Lukas überliefert, an das Ende des Mahles, genau auf den Zeitpunkt, an dem nach der Erzählung des Paulus Jesus den Kelch reichte mit den Worten: „das ist das neue Testament".

Daß es derselbe Vorgang ist, den Paulus wiedergibt durch die Worte „das ist das neue Testament" und Lukas durch die Worte „ich vermache euch ein Reich", scheint mir viel für sich zu haben. Wenn Jesus den Becher, den er herumgehen ließ, als das Neue Testament auf Grund seines Blutes bezeichnete, so muß er doch auch irgendwie gesagt haben, was das für ein Testament sei, was er damit vermache; und es ist nur wahrscheinlich, daß er das etwa mit den Worten tat, die Lukas berichtet. Andererseits, wenn er feierlich aussprach: „ich stifte ein Testament", so möchte man fragen, wie dies Testament zustande kam. Denn ein Testament ist doch nicht bloß ein Versprechen, es unterscheidet sich von einem solchen durch die besondere bindende Form. Es fügt sich aufs beste, wenn wir von anderer Seite hören, er habe das Testament durch ein Zeichen ausgedrückt, durch einen Becher voll Wein, den er für ein Bild seines für die Tischgenossen vergossenen Blutes erklärte.

Daß Paulus — ebenso wie Matthäus und Markus — die ausdrückliche Stiftung nicht wiedergibt, erklärt sich einfach aus der Kürze seiner Erzählung. Ihm genügt die eine Andeutung „das neue Testament", um dem Leser den wohlbekannten Inhalt des Testamentes ins Gedächtnis zu rufen. Auffälliger ist schon, daß Lukas von dem Kelch nichts sagt, während er doch das Brot erwähnt hat. Nun ist zu beachten, daß Lukas, der einzige, der den Kelch „nach dem Essen" mit Schweigen übergeht, zugleich der einzige ist, der von einem Kelche zu Anfang des Essens, noch vor dem Brotbrechen, erzählt (Lk 22 17). Wir erfahren durch Lukas, daß die Testamentseinsetzung nach Tische nicht die einzige Gelegenheit an jenem Abend war, bei der Jesus einen Becher kreisen ließ; er hatte es mindestens schon einmal getan. Bei diesem ersten Becher fällt auf, daß über seine Bedeutung nichts gesagt wird; dennoch muß er

[1]) Lukas erwähnt das Hinausgehen erst später, an der Stelle, wo er von den Abschiedsreden zur Gethsemanegeschichte übergeht (V. 39). Das ist wohl nur eine Vereinfachung der Erzählung.

dem Lukas wichtig erschienen sein, sonst hätte er ihn nicht erwähnt. Da nun dieser gemeinsame Trunk an den Anfang der ganzen Mahlzeit fällt, so darf man vielleicht vermuten, daß damit nur die Art und Weise geschildert werden soll, wie bei dieser Mahlzeit getrunken wurde: so oft man trank, ging der Kelch von Hand zu Hand. Diesen Brauch hatte Jesus selbst bei Beginn des Essens eingeführt. Wenn Lukas einleitend erzählt, daß Jesus, sobald man sich niedergelegt habe, den Kelch habe herumgehen lassen, so setzt er bei dem Leser das Verständnis voraus, daß sich das im Laufe der Mahlzeit öfters wiederholt habe; um so eher kann er es übergehen, daß auch bei den Testamentsworten ein solcher Kelch die Runde machte.

Für diese Auffassung läßt sich auch der Bericht des Paulus anführen. Nach ihm hat Jesus beim Herumreichen des Kelches gesagt: „das tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis“ (1. Kor 11$_{25}$). Sollte das nur bedeuten, daß man es bei jeder Mahlzeit tun solle, so würde man eher erwarten, daß es hieße „so oft ihr eßt“. Es bliebe auch auffällig, daß diese nähere Bestimmung nur beim Kelch eintritt und nicht beim Brot. Die Meinung ist wohl die, daß das Brotbrechen nur einmal bei der Mahlzeit stattfinden soll, das Kreisen des Weines aber öfters, — so oft man trinkt.

Durch Paulus erfahren wir auch, daß man bei der urchristlichen Feier das Verteilen des Brotes und das jedesmalige Herumgeben des Weines mit den Worten „der Herr ist gestorben“ oder ähnlichen begleitete (1. Kor 11$_{26}$).

Das letzte Mahl Jesu werden wir uns danach so vorzustellen haben. Zu Anfang nahm er einen Kelch, dankte und gab ihn seinen Jüngern, indem er davon sprach, daß er keinen Wein mehr trinken würde, bis das Reich Gottes gekommen wäre. Irgendwie muß er dabei auch zum Ausdruck gebracht haben, daß er einen neuen Brauch festsetze, daß die Jünger bei ihren künftigen Mahlzeiten, so oft sie tränken, den Wein unter sich teilen sollten. Danach tat man denn auch im weiteren Verlauf der Mahlzeit. Sodann, während des Essens, nahm Jesus ein Brot, dankte, brach es und gab es den Jüngern, indem er sagte: „Das ist mein Leib“. Daß sein Leib für viele dahingegeben werde, und daß diese Darstellung des Opfertodes ebenfalls bei jeder Mahlzeit wiederholt werden sollte, wird er auch ausgesprochen haben. Als das Essen zu Ende war, reichte er den Jüngern noch einmal den Kelch, bezeichnete ihn als ein Bild seines für viele vergossenen Blutes und sprach nun ausdrücklich und in aller Form kraft dieses sühnenden Blutes den Empfängern die Teilhaberschaft am künftigen Reiche zu.

Die üblichen Erzählungen von der Einsetzung des Abendmahles, wie wir solche bei Matthäus, Markus und Paulus finden, geben in

knappster Form nur die Hauptsachen: das Brechen des Brotes und den letzten Kelch. Die Worte „ich werde nicht mehr trinken von dem Gewächs des Weinstockes" werden, da der erste Kelch garnicht mehr erwähnt wird, an den Kelch mit den Stiftungsworten angeschlossen (Mt 26 29 Mk 14 25), ebenso die Aufforderung „das tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis" (1. Kor 11 25).

Die Feier aber, die Jesus stiftete, umfaßte nicht nur die Handlungen mit dem Brote und dem Becher, sondern die ganze Mahlzeit. Nicht nur Brot und Wein, sondern das „Abendmahl" ist die Form der testamentarischen Verfügung Jesu.

Mit diesen Ergebnissen stimmt überein, was wir über die Art der urchristlichen Feier erfahren. Sie ist eine Mahlzeit, bei der man sich satt ißt (1. Kor 11 21 Didache 10 1). Noch für Ignatius von Antiochien sind Eucharistie und „Liebesmahl" dasselbe[1]. In der ältesten Zeit scheint das gemeinsame Mahl täglich stattgefunden zu haben (Apg 2 46). Schon die Didache (die gewiß noch dem ersten Jahrhundert angehört) setzt voraus, daß nur am Sonntag die Gemeinde zum Essen zusammenkommt[2]. Paulus spricht von dem „Kelch des Segens, den wir segnen", und dem „Brot, das wir brechen" (1. Kor 10 16); er bezeichnet damit das Abendmahl nach den beiden Handlungen, mit denen nach dem Bericht des Lukas (22 15–19) das Mahl begann. Noch kürzer nannte man die Feier „das Brechen des Brotes" (Apg 2 42 Didache 14 1), indem man den eigentümlichsten Vorgang während des Essens zur Bezeichnung des Ganzen benutzte.

Die Didache teilt Gebete mit, die beim urchristlichen Abendmahl gesprochen werden sollen. Sie gibt folgende Anweisungen (Did 9—10):

„Was die Eucharistie anbetrifft, so dankt so:

Zuerst betreffs des Kelches: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Kindes, den du uns bekannt gemacht hast durch Jesus, dein Kind; dir die Ehre in Ewigkeit!

Betreffs des gebrochenen Brotes: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns bekannt gemacht hast durch Jesus, dein Kind; dir die Ehre in Ewigkeit! Wie dies gebrochene Brot auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so werde deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengebracht in

[1]) Ignatius an die Smyrner 8 1–2: „Diejenige Eucharistie gelte als die zuverlässige, die unter dem Bischofe oder seinem bestellten Vertreter stattfindet. Wo der Bischof erscheint, da sei die Menge, wie dort, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist. Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder Liebesmahl zu halten".

[2]) Didache 14 1–2: „Am Herrntage kommt zusammen, brecht Brot und dankt, nachdem ihr vorher eure Übertretung bekannt habt, damit euer Opfer rein sei. Wer sich aber mit seinem Genossen entzweit hat, soll nicht mit euch zusammenkommen, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde".

dein Reich. Denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit.

Niemand esse und trinke von eurer Eucharistie als die in den Namen des Herrn getauft sind. Denn auch in diesem Sinne hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden.

Nach der Sättigung dankt so: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du in unsern Herzen hast wohnen lassen, und für die Erkenntnis, Glauben und Unsterblichkeit, die du uns bekannt gemacht hast durch Jesus dein Kind; dir die Ehre in Ewigkeit! Du, Herr Allmächtiger, hast alles geschaffen um deines Namens willen. Speise und Trank gabst du den Menschen zum Genuß, damit sie dir danken; uns aber schenktest du geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch dein Kind. Vor allem danken wir dir, daß du mächtig bist; dir die Ehre in Ewigkeit! Erinnere dich, Herr, deiner Gemeinde, sie zu retten von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und bringe sie von den vier Winden zusammen, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Es komme Gnade und es vergehe diese Welt! Hosianna dem Gotte Davids! Wer heilig ist, komme; wer es nicht ist, tue Buße. Marana tha! Amen.

Den Propheten überlaßt zu danken wie sie wollen."

Die Reihenfolge dieser Gebete stimmt überein mit dem Verlauf des Abendmahles, wie wir ihn vermuteten. Das erste Gebet bezieht sich auf das erste Herumreichen des Kelches im Anfang der Mahlzeit; auch Jesus hatte bei diesem Kelch „gedankt" (Lk 22 17). Es folgt das Brechen des Brotes mit dem zweiten Dankgebet (vgl. Lk 22 19). Nach der Sättigung, d. h. „nach dem Abendessen" (1. Kor 11 25) wird das dritte Gebet gesprochen, in dem die sehnliche Erwartung des kommenden Reiches ergreifende Töne findet. Die Heiligen werden aufgefordert, heranzutreten[1]; die Nichtheiligen sollen Buße tun[2]. Dann wird — so dürfen wir ergänzen — mit dem letzten Becher Weines das Testamentswort Jesu gesprochen und damit jeder, der von dem Wein trinkt, zum Erben des Reiches rechtskräftig eingesetzt.

Die Entwicklung hat dahin geführt, daß das Sakrament vom gemeinschaftlichen Abendessen gelöst und zu einer eigenen gottesdienstlichen Feier gemacht wurde. Da Nachrichten fehlen, können wir weder sagen,

[1]) Das besagt, daß man den letzten Becher stehend trinkt. Es ist ja „nach dem Abendessen"; man ist bereits aufgestanden.

[2]) Daß damit das Sündenbekenntnis gemeint ist, das Didache 14 1 erwähnt wird (vgl. S. 104 Anm. 2), ist kaum anzunehmen. An jener Stelle ist wohl gemeint, daß dies Sündenbekenntnis vor das ganze Mahl fällt. Es wird sich hier um eine Mahnung an Außenstehende handeln, sich zu bekehren.

warum das geschah, noch wann und wie es geschah. Das erste Zeugnis für die neue Sitte ist die Schilderung, die Justin (1. Apologie 65) von der ersten Abendmahlfeier des Neugetauften gibt. „Wir führen ihn zu den Brüdern, wo sie versammelt sind, um für uns und den Neugetauften und alle anderen überall inständig gemeinschaftliche Gebete zu verrichten, damit wir gewürdigt werden, nachdem wir die Wahrheit gelernt haben, auch durch Werke als gute Verwalter und Wächter der Gebote erfunden zu werden, damit wir zur ewigen Seligkeit gerettet werden. Wenn wir mit den Gebeten fertig sind, grüßen wir einander mit einem Kuß. Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Mischwein gebracht, und dieser nimmt es, sendet Lob und Preis empor für den Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes und spricht ein langes Dankgebet dafür, daß wir dieser Dinge von ihm gewürdigt worden sind. Hat er die Gebete und den Dank vollendet, stimmt alles anwesende Volk glückwünschend ein mit dem Worte: Amen! Amen aber bedeutet im Hebräischen: es geschehe! Hat der Vorsteher gedankt und das ganze Volk glückwünschend eingestimmt, so geben die bei uns sogenannten Diakonen einem jeden der Anwesenden etwas von dem geweihten Brote und Weine und Wasser, und den Nichtanwesenden bringen sie es hin[1]."

Hier sind aus der ursprünglichen Mahlzeit die beiden wichtigsten Handlungen herausgenommen und selbständig gemacht: das Brechen des Brotes und der Testamentskelch. Dieselbe Kürzung, die schon die alten Berichterstatter bei der Erzählung der Vorgänge beim letzten Mahle vorgenommen hatten, hat später die kirchliche Sitte an der Feier vorgenommen. Seitdem besteht das Sakrament nur aus Brot und Kelch — natürlich in dieser Reihenfolge.

Dadurch wird es möglich, daß das Abendmahl zu anderen Tageszeiten gefeiert wird, unter Umständen auch vor Tagesanbruch (Tertullian, de corona 3). Ja es wird überhaupt allgemeine Sitte, es am Morgen zu feiern. Schon durch Tertullian wird der Gebrauch bezeugt, das geweihte Brot vor aller anderen Speise zu genießen (ad uxorem 2₅). Die afrikanischen Christen, die statt des Weines Wasser nahmen, fürchteten, sie könnten sich durch Weingeruch am Morgen als Christen verraten (Cyprian Brief 63₁₅).

Doch sind auch die Liebesmahle in engerem und weiterem Kreise lange in Übung geblieben[2]. Freilich als Sakrament konnten sie nicht mehr gelten. Die Afrikaner, die die Morgeneucharistie mit Wasser feierten, beriefen sich zwar darauf, daß sie bei der Abendmahlzeit Wein nähmen; aber Cyprian (a. a. O. 16) wendet ihnen ein, daß das Abendessen kein

[1]) Dieselbe Darstellung Kap. 67 bei der Besprechung der Sonntagsfeier.
[2]) Tertullian, Apologetikum 39.

Sakrament sei. Aus den Canones Hippolyti und der ägyptischen Kirchenordnung[1] ist zu ersehen, daß auch bei den Liebesmahlen zu Anfang ein Brot gebrochen wurde, das durch einen Segensspruch gereinigt war. Aber dieses „Segensbrot" oder „Exorzismusbrot" (äg. Kirchenordnung 50) wird deutlich unterschieden von dem eucharistischen Brote. Kommen einmal, wie bei den Totengedächtnisfeiern, Eucharistie und Mahlzeit wieder zusammen, so werden zuerst die „Mysterien" für sich gefeiert, und dann hebt mit der einleitenden Brotverteilung das gemeinschaftliche Mahl an (Can. Hippolyti 169).

VI. Das Abendmahl bei Paulus, Johannes und Ignatius.

Im ersten Briefe an die Korinther, bei den Erörterungen über das Essen von Götzenopferfleisch, schreibt Paulus folgendes: „Deswegen, meine Geliebten, flieht vor dem Götzendienst! Wie zu verständigen Leuten rede ich; beurteilt ihr, was ich sage. Der Kelch des Segens, den wir segnen — ist er nicht ein Teilhaben am Blute Christi? Das Brot, das wir brechen — ist es nicht ein Teilhaben am Leibe Christi? Denn ein Brot, ein Leib sind wir vielen; denn wir alle bekommen von dem einen Brote etwas ab. Seht das fleischliche Israel! Sind nicht die, die die Opfer essen, Teilhaber des Altars? Was sage ich nun? Daß Götzenopferfleisch etwas sei? Oder daß ein Götze etwas sei? Nein, daß sie, was sie opfern, Dämonen opfern und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr Teilhaber der Dämonen werdet. Ihr könnt nicht einen Kelch des Herrn und einen Kelch der Dämonen trinken; ihr könnt nicht vom Tische des Herrn abbekommen und vom Tische der Dämonen. Oder wollen wir den Herrn eifersüchtig machen? Sind wir stärker als er?" (1. Kor 10_{14-22}).

„Teilhaben am Leibe Christi" — „Teilhaben am Blute Christi" — das ist wieder die so oft begegnende Vorstellung von der Einverleibung des Gläubigen in Christus; der Christ ist in den Leib Christi miteingeschlossen, ist ein Glied daran[2]. „Ein Leib sind wir vielen" (V. 17). Man denkt diesen Leib durchaus wirklich. Man spricht von dem Kopfe des Leibes — der Kopf ist Christus (Eph 4_{15}) —, man spricht von den Gelenken und Bändern, durch die die Glieder mit dem Kopfe zusammenhängen (Kol 2_{19}); man kann sagen, daß die Gemeinde aus dem Fleisch und den Knochen Christi ist (Eph. 5_{30}). Dann kann man natürlich in

---

[1]) Vgl. Hans Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes, 1. Buch: Die Canones Hippolyti, TU 6. Band Heft 4. Leipzig 1891.

[2]) Vgl. S. 21 und S. 64 Anm. 1.

demselben Sinne auch von dem Blute Christi reden. Wer ein Glied Christi geworden ist, wird von seinem Blute durchströmt. Christ sein heißt teilhaben am Leibe und Blute Christi.

Dies Teilhaben am Leibe und Blute Christi bringt Paulus in Zusammenhang mit dem Genuß des Abendmahles. Nach der Bedeutung des Abendmahles, wie sie sich uns aus den Stiftungsberichten, auch aus dem des Paulus, ergab, läßt sich das verstehen. Der Genuß des Abendmahles verbürgt die Teilnahme am Reiche Gottes. Auch die Einverleibung in Christus, die durch die Taufe zustandekommt, verbürgt die Teilnahme am Reiche Gottes. Beides kommt auf eins hinaus; daher die strenge Vorschrift, daß nur Getaufte, also solche, die Glieder Christi sind, das Abendmahl genießen dürfen (Didache 9 5, Justin 1. Apologie 66 1). Wenn einer das Abendmahl feiert, so bedeutet das, daß er zum Leibe Christi gehört; beim Abendmahl wird man sich der Leibes- und Blutsgemeinschaft mit Christus bewußt.

Diese Gedankenverbindung hat nicht erst Paulus geschaffen; er setzt sie als bekannt voraus. „Denn ein Brot, ein Leib sind wir vielen", fügt er zur Begründung hinzu, wie etwas, das allgemein anerkannt ist. Wie die Vorstellung des Leibes Christi, so muß auch die Deutung des einen Abendmahlsbrotes auf die in Christi Leib geeinte Gemeinde etwas allen Christen geläufiges gewesen sein.

Dafür sprechen auch die alten Abendmahlsgebete der Didache (Kap. 9)[1].

Das Dankgebet über dem ersten Becher, dem „Becher des Segens", lautet: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Kindes, den du uns bekannt gemacht hast durch Jesus, dein Kind; dir die Ehre in Ewigkeit!" Das ist das Bild vom Baume und seinen Zweigen, das auch sonst öfters an die Stelle des Bildes vom Leibe und seinen Gliedern tritt[2] und die enge Vereinigung Christi und seiner Jünger ebenso anschaulich macht. Der „heilige Weinstock Davids" ist Christus mit den in ihn hineingetauften Jüngern; „ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben" (Joh 15 5). Weinstock Davids heißt er, weil er aus der Wurzel Isai entsprossen ist (Jes 11 1); der Messias gilt ja als ein neuer David (Ez 34 23 37 24 Micha 5 1).

Das Dankgebet beim Brotbrechen lautet: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns bekannt gemacht hast durch Jesus, dein Kind; dir die Ehre in Ewigkeit! Wie dies gebrochene Brot auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so werde deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengebracht in dein Reich. Denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht

[1]) Vgl. S. 104 f.
[2]) Vgl. S. 21 f.

durch Jesus Christus in Ewigkeit." Auch hier das eine Brot ein Bild der Gemeinde Jesu, die fest zusammengehört und bei Erscheinen des Reiches auch sichtbar zusammengebracht werden wird. Das Abendmahl gilt als Ausdruck der unauflöslichen Einheit in Christus.

Das ist natürlich. Der eine Kelch, der bei allen herumgeht, das eine Brot, von dem alle essen, müssen ja den Gedanken an die Einheit der in Christus Getauften wecken. Das liegt so nahe, daß kein Grund einzusehen ist, warum nicht schon Jesus selbst daran gedacht haben soll, als er diese Zeichen wählte. Wir können zwar nicht sicher behaupten, daß er beim letzten Mahle von der künftigen Vereinigung der Jünger in seinem auferstandenen Leibe geredet habe; was die Synoptiker über die Gespräche bei Tisch mitteilen, ist gar zu wenig. Wenn aber zugegeben ist, daß ihm jene Vorstellung nicht fremd war, daß er erwartete aufzuerstehen als der himmlische Mensch, dem alle Getauften eingegliedert sind, dann ist es wohl nicht zu kühn, zu vermuten, daß er in jener Abschiedsstunde auch von der nahen, wunderbaren Wiedervereinigung geredet hat. Wir brauchen dazu nicht erst auf die Abschiedsreden bei Johannes zu verweisen, in denen diese Vorstellung tatsächlich im Mittelpunkt steht. Der Umstand, daß man sich in der Urgemeinde beim Herumgehen des Kelches und beim Brechen des Brotes an die Leibes- und Blutsgemeinschaft mit Christus erinnert fühlte, erklärt sich am besten, wenn Jesus bei der Stiftung des Mahles Worte gesprochen hatte, die diese Beziehung enthielten.

Das steht nicht in Widerspruch zu der Überlieferung, daß er das Brot auf seinen in den Tod dahingegebenen menschlichen Leib, den Wein auf sein im Tode vergossenes menschliches Blut gedeutet habe. Denn das sind keine Gegensätze. Es ist ja der für viele geopferte Leib, der, auferstanden, die in ihn Getauften in sich faßt. Machte er das Brot zum Bilde des Leibes, der für viele gegeben wird, so machte er es damit auch zum Bilde des Leibes, in dem alle ewig vereinigt sind.

Wenn in der Gemeinde das Brot verteilt wurde und der Becher von Munde zu Munde ging, so fühlte man sich nicht nur als Erben des Reiches, sondern auch als Glieder am Leibe Christi, als Zweige am Weinstocke Davids. Die Feier, die das Anrecht auf das himmlische Erbe bestätigt, bestätigt auch die Tatsache der Einverleibung in Christus. Es ist aber verständlich, daß hierbei die rein rechtliche Art der Stiftung nicht streng gewahrt wurde. Galt das Abendmahl als eine Darstellung der Vereinigung mit Christus, und wurden dabei über Essen und Trinken die Worte gesprochen „das ist mein Leib", „das ist mein Blut", so konnte der Gedanke nicht ausbleiben, daß der Genuß dieser Dinge mit dem Leben in Christus irgend einen inneren Zusammenhang habe, irgend etwas dazu tue. Daß es durch das Essen und Trinken zustandekomme, ist ausgeschlossen; denn es ist feststehende und überall geteilte Meinung, daß es

die Taufe ist, die diesen Zustand herstellt. Wohl aber gibt es eine andere Anschauung, die einer derartigen Schätzung der Abendmahlsspeise Vorschub leisten kann. Der Getaufte ist zwar ein für allemal in den himmlischen Christus eingegangen, und bleibt in ihm, ob er das Abendmahl genießt oder nicht. Dennoch ist mit dieser Einverleibung nicht ein endgültiger und unabänderlicher Zustand geschaffen; die Glieder Christi müssen wachsen. Dies Wachstum spürt man daran, daß man allmählich an Festigkeit des Glaubens und an Erkenntnis zunimmt; diese Gaben werden dem Christen von seinem himmlischen Herrn geschenkt. Im Bilde wird es so ausgemalt, daß den Gliedern vom Haupte her das zufließt, was sie zum Wachstum brauchen (Eph 4 16 Kol 2 19); damit können nur die Stoffe gemeint sein, aus denen der überirdische Leib Christi besteht. Bei dieser Anschauung liegt es sehr nahe, die Abendmahlsspeisen, von denen es heißt „das ist mein Leib", das ist mein Blut", für solche Bestandteile des Leibes Christi anzusehen, die den Gliedern zur Nahrung gereicht werden.

Daß dies die Vorstellung des Paulus ist, wenn er das Abendmahl ein „Teilhaben am Leibe und Blute Christi" nennt, läßt sich zwar nicht völlig beweisen, da er sonst nur in kurzen Andeutungen vom Abendmahle spricht; immerhin paßt diese Annahme zu allen noch übrigen Äußerungen des Paulus über das Abendmahl.

1. Kor 10 1–5 erinnert er daran, daß die Israeliten trotz ihrer Taufe — er meint den Durchzug durch das Rote Meer — und trotz geistlicher Speise und geistlichen Trankes — er meint das Manna und das Wasser aus dem Felsen — wegen ihres Übermutes von Gott verworfen worden seien. „Das geschah aber als Vorbilder für uns" (V. 6). Ist der Durchzug durch das Rote Meer ein Vorbild der Taufe, dann natürlich das Manna und der Trunk aus dem Felsen ein Vorbild des Abendmahls. Wie das Manna und das Felsenwasser, so ist auch das Abendmahl „geistliche Speise" und „geistlicher Trank". Der Ausdruck „geistlich" hängt mit der Unterscheidung von Himmel und Erde, oberer und unterer Welt zusammen. Wie der „Wind" als ein unsichtbares und ungreifbares Etwas den oberen Raum der Schöpfung erfüllt, so gehört aller „Geist" — ursprünglich dasselbe wie „Wind" — der höheren, unsichtbaren Welt an. Das Wort „geistlich" wird daher immer in ausgesprochenem oder gedachtem Gegensatze zu irdisch, menschlich, seelisch, fleischlich gebraucht[1]; es bezeichnet Dinge, deren Ursprung nicht von der Erde

[1]) Geistlich heißen die weltbeherrschenden Mächte der Luft, weil sie mehr sind als Fleisch und Blut (Eph 6 12). Geistlich heißt in besonderem Sinne alles, was zu dem Reiche Gottes gehört, das seit Ewigkeit im Himmel ist und am Ende dieser Weltzeit auf die Erde kommen wird. Geistlich ist, was der Mensch nicht aus sich selbst hervorbringen kann, aber durch den Geist Gottes empfängt: die Kräfte und Gaben, die

ist. Dann gehört natürlich auch das Manna und das Wasser aus dem Felsen unter die geistlichen Sachen; denn das Manna war nicht irdisches Brot, sondern Brot vom Himmel, und das Wasser war nicht natürliches Wasser, sondern wunderbar aus dem Felsen entsprungen, „der Fels aber war Christus." Ebenso natürlich ist, daß das Abendmahl geistliche Speise und geistlicher Trank genannt wird. Denn es ist nicht eine Mahlzeit wie jede andere, sondern ist von Christus angeordnet und enthält die Zuwendung des ewigen Lebens. Der Ausdruck paßt auf das Abendmahl, in welcher Weise auch seine Wirkung gedacht sein mag.

1. Kor 11 27: „Wer unwürdig das Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, hat sich vergangen an dem Leibe und Blute des Herrn." Auch das braucht nicht mehr zu besagen, als sich aus dem unmittelbar vorhergehenden Abendmahlsbericht ergibt. Das Abendmahl, am Abend vor dem Tode des Herrn im Hinblick auf den Tod eingesetzt, verschafft dem Empfänger das, was durch Hingabe des Leibes und Blutes Jesu gewonnen ist. Das Abendmahl verachten, heißt Leib und Blut des Herrn verachten. Über die Art und Weise, wie das Essen und Trinken wirkt, sagt auch diese Stelle nichts bestimmtes aus.

Bezeichnender ist folgendes: „Wer ißt und trinkt und den Leib nicht unterscheidet, ißt und trinkt sich ein Gericht. Deswegen sind unter euch viele Schwache und Kraftlose, und manche sind entschlafen. Wenn wir aber uns selber richteten, würden wir nicht gerichtet werden. Werden wir aber vom Herrn gerichtet, so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verurteilt zu werden brauchen" (1. Kor 11 29–32). Der Leib, von dem Paulus ohne jede Bestimmung redet[1], ist natürlich derjenige, in dem alle Christen leben und weben, der himmlische Leib Christi. Ihm muß beim Abendmahl seine Ehre geschehen, denn ihm gilt die ganze Feier. Wie das zu denken ist, ergibt sich aus der Bemerkung, daß die, die ihn mißachten, von Gott an ihrer Gesundheit gestraft werden, hinfällig werden, vielleicht auch sterben. Das erklärt sich doch am einfachsten unter der Voraussetzung, daß beim Essen und Trinken neue Bestandteile des Leibes Christi in den Leib des Empfängers gelangen, die, wie sie

dem Christen geschenkt sind (Röm 1 11 15 27 1. Kor 9 11 12 1 14 1 Eph 1 3 Didache 10 3), die Lieder, die in dem gotterfüllten Herzen klingen (Eph 5 19 Kol 3 16), die übernatürliche Einsicht in göttliche Dinge (Kol 1 9 1. Kor 2 13 f.). Geistlich ist der Mensch selbst, von dem der Geist Gottes Besitz ergriffen hat (1. Kor 2 15 3 1 14 37 Gal 6 1); die Christen sind ein geistliches Haus, weil sie an den lebendigen Stein Christus angefügt sind (1. Pet 2 5 vgl. Barnabas 4 11 16 10 2. Klemens 14 1 ff.). Geistlich ist auch der Leib, den sie erhalten werden, wenn der Himmel auf die Erde kommt (1. Kor 15 44 ff.). Geistlich ist das Gesetz, denn es ist heilig und zu hoch für die Kraft des unter die Sünde verkauften Menschen (Röm 7 14).

[1]) Die nähere Bestimmung „des Herrn" in einigen Handschriften (DE u. a.) ist wohl Zusatz.

dem Andächtigen Stärkung und Segen bringen, dem Unwürdigen zu einem Gericht werden. Paulus spricht nur andeutend, zurückhaltend, im Tone besorgter Warnung von dem heiligen Geheimnis des Abendmahls; aber was er sagt, genügt, um seine Meinung erraten zu lassen: Mit der „geistlichen Speise" strömen neue Lebenskräfte des Leibes Christi in den Gläubigen, der Genuß des Abendmahles gereicht zum Wachstum der Glieder, die an dem himmlischen Haupte hängen[1].

[1]) Man pflegt bei der Erklärung der Stelle 1. Kor 10 14—22 so zu folgern: Paulus vergleicht hier das Abendmahl mit den Götzenopfern. Beide entsprechen sich nach seiner Anschauung in ihren Wirkungen. Denn beide stellen eine Gemeinschaft (*κοινωνία*) mit höheren Mächten her, das Abendmahl mit Christus (V. 16), die Opfer mit Dämonen (V. 20). Den Gedanken der Gemeinschaft mit Dämonen erläutert man durch eine Stelle bei Porphyrius (Eusebius, Präparatio evangelica 4 23): „Wenn wir essen, kommen die Dämonen herzu und sitzen am Leibe . . . am meisten aber freuen sie sich an Blut und den Unreinigkeiten und genießen davon, indem sie hineinfahren in die, die sie gebrauchen." (Man könnte auch Helmolds Slawenchronik I 52 anführen: „Ist das Opfer geschlachtet, so trinkt der Priester von dem Blute, damit er um so geeigneter werde, die Orakel zu empfangen; denn viele meinen, daß Blut auf die Dämonen eine besonders starke Anziehungskraft ausübe".) Danach ist der Gedanke des Paulus: „Beim Abendmahl nehmt ihr den Herrn Christus in euch auf, beim Götzenfest fährt der Dämon in euch." Dieser Gedankengang findet sich in allem wesentlichen gleich bei Heitmüller (RGG I 40f.), Bousset (die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, herausgegeben von Johannes Weiß, 2. Band[2], Göttingen 1908, S. 117 ff.) und Lietzmann (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Lietzmann, 3. Band, Tübingen 1907, Seite 122 ff.). Er scheint mir aber nicht richtig zu sein. Es ist schon sehr unwahrscheinlich, daß Paulus gemeint haben soll, in den Christen führen beim Götzenopfermahl Dämonen hinein. Es ist doch allgemeine Anschauung, daß der Christ in der Taufe von den Dämonen befreit und ein Tempel des Heiligen Geistes geworden ist; wo der Geist wohnt, haben die Dämonen keinen Eingang. Sollte aber Paulus es wirklich für möglich halten, daß durch Opferfleischessen die Dämonen wieder von dem Christen Besitz ergriffen, so müßte er ganz anders dagegen reden, als er es tut. Seine bedachtsamen und gerecht abwägenden Ausführungen sind getragen von der Überzeugung, daß die Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten eigentlich zu den gleichgültigen Dingen gehört, in denen der gereifte Christ völlige Freiheit hat. Was er nicht mag, ist allein das geflissentliche und prahlerische Aufsuchen solcher Gelegenheiten, weil das die Schwächeren verletzt und vielleicht auch zu einer Versuchung werden kann. Gerade an unserer Stelle (V. 23) betont er noch einmal, daß es ja gewiß erlaubt ist; aber es schickt sich nicht. „Ich will nicht, daß ihr Teilnehmer der Dämonen werdet" (V. 20) — aus dieser Art der Abfertigung geht doch hervor, daß die Sache nicht gar so schlimm ist. Die Gemeinschaft mit den Dämonen bei Opfermahlen kann nur eine äußerliche sein, die die Seele des Christen nicht berührt. Der entscheidende Grund gegen die übliche Auffassung aber ist, daß sie sprachwidrig ist. *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι* (V. 20) kann nun und nimmer heißen: die Dämonen in sich aufnehmen. *κοινωνεῖν τινί τινος* heißt mit jemand etwas teilen, gemein haben. Wo *κοινωνός* oder *κοινωνία* gebraucht wird, ist immer an eine Person gedacht, mit der man etwas gemeinsam hat, und an eine Sache, die man mit ihr gemeinsam hat — mag auch nur eine von beiden Beziehungen ausgedrückt sein. *κοινωνία* des Leibes und Blutes Christi (V. 16) bedeutet, daß man Leib und Blut mit Christus gemeinsam hat; *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων*

Etwas deutlicher wird diese Vorstellung im Johannesevangelium.

Joh 6 27: „Wirkt nicht das vergängliche Essen, sondern das Essen, das bleibt zu ewigem Leben, das euch der Menschensohn geben wird."

Joh 6 32–35: „Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel. Denn das Brot Gottes ist der, der vom Himmel niedersteigt und der Welt Leben gibt. Da sagten sie zu ihm: Herr, gieb uns immer dieses Brot. Jesus sagte zu ihnen: Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals dürsten."

Joh 6 48–58: „Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter aßen in der Wüste das Manna und starben. Dies ist das Brot, das vom Himmel niedersteigt, damit man von ihm esse und nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel niedergestiegen ist. Wenn einer von diesem Brote ißt, wird er ewig leben. Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch — für das Leben der Welt. Da stritten die Juden miteinander und sagten: Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben? Da sagte Jesus zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein Blut trinkt, habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. Denn mein Fleisch ist wahres Essen, und mein Blut ist wahrer Trank. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebe wegen des Vaters, so wird auch der, der mich ißt, leben meinetwegen. Dies ist das Brot, das vom Himmel niedergestiegen ist. Nicht wie die Väter aßen und starben: wer dies Brot ißt, wird leben in Ewigkeit."

(V. 20) sind solche, die mit den Dämonen irgend etwas gemeinsam haben. Was das ist, muß aus dem Zusammenhange ergänzt werden. Leib und Blut ist es gewiß nicht; an eine Einverleibung in die Dämonen — so wie der Christ ein Glied am Leibe Christi ist — kann Paulus nicht gedacht haben, schon weil diese Vorstellung rein eschatologisch-messianisch ist. Was die Opfernden mit den Dämonen (V. 18: mit dem Altar) teilen, kann nur das Essen sein. Es heißt ja auch gleich nachher: „Ihr könnt nicht vom Tische des Herrn abbekommen und vom Tische der Dämonen" (V. 21). Diese Vorstellung ist auch im hellenistischen Altertum bezeugt, besonders durch die viel angeführten Papyrusfunde, die eine Einladung zur Tafel des Herrn Serapis enthalten (Lietzmann a. a. O. S. 124). Es ist also eine falsche Voraussetzung, daß Paulus das Wort Gemeinschaft beidemale in genau demselben Sinne gebrauche. Die Gemeinschaft mit den Dämonen beim Opfermahl besteht nur darin, daß man von ihrer Speise ißt; das Abendmahl aber ist eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. Der Gedanke ist: wer an Leib und Blut Christi teilhat, soll von den Dämonen nicht einmal ein Stück Brot nehmen. Die Christusgemeinschaft, an die Paulus hier denkt, ist keine andere als die, von der er sonst so oft redet: die durch die Taufe geschaffene Einverleibung in Christus. V. 17 ist also nicht, wie Lietzmann (a. a. O. S. 123) sagt, eine Abbiegung vom Hauptgedanken, sondern seine natürliche Begründung.

Diese Worte sind nicht ohne weiteres auf das Abendmahl zu beziehen. Dazu sind sie viel zu allgemein. Wenn es heißt „wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals dürsten", so ist deutlich, daß der Verfasser das ganze Verhältnis des Christen zu seinem Herrn als ein ständiges innerliches Genießen und Gesättigtwerden auffaßt. Das ist eine auch sonst sehr verbreitete religiöse Anschauungsweise: die himmlischen Gnadengaben sind eine Speise für die hungrige Menschenseele (Mt 5_6 15_{26} 1. Kor 3_2 Heb 5_{12} 6_4 1. Pet 2_2 u. ö.). Mit diesem Bilde mischt sich hier das der Einverleibung in den erhöhten Herrn. Die Gaben, die der Mensch zu genießen bekommt, sind Bestandteile Christi; er ißt und trinkt vom Leibe Christi. Auf diese Verbindung wäre man wohl kaum verfallen, wenn nicht das Abendmahl gewesen wäre, die Feier, bei der gegessen und getrunken wird und dazu gesagt wird: „das ist mein Leib", „das ist mein Blut." Das Abendmahl wird dem Verfasser zum veranschaulichenden Bilde für die Nahrung und Stärkung, die dem Christen von dem himmlischen Leibe her zuteil wird. Daraus folgt aber, daß ihm auch das Abendmahl als Mittel gilt, dieser Nahrung teihaftig zu werden. Gewiß nicht als das einzige Mittel; vielmehr findet dies innerliche Essen und Trinken fortwährend statt, in der ständigen geheimnisvollen Verbindung des Christen mit seinem Herrn; aber das Abendmahl bedeutet *auch* eine solche Aufnahme der Stoffe des Leibes Christi. Im Abendmahl werden sie greifbar empfangen, während sie sonst unsichtbar in den Menschen übergehen. Was für Stoffe es sind, wird hier ausdrücklich gesagt: Fleisch und Blut. Fleisch und Blut sind ja nach volkstümlichem Sprachgebrauch die Bestandteile des menschlichen Leibes. Gemeint ist wohl, daß man im Abendmahlsbrote Fleisch Christi ißt, im Abendmahlsweine Blut Christi trinkt, so daß in diesen beiden Gaben das Glied Christi die Stoffe erhält, die es zu seinem Aufbau und Wachstum nötig hat. So tritt an die Stelle der Worte Jesu: „das ist mein *Leib* und Blut" die andere Formel: „das ist Christi *Fleisch* und Blut." Jesus meinte seine ganze Person, die er zum Opfer für viele einsetzte. Darum sagte er „*Leib* und Blut"; denn dieser Ausdruck bedeutet nichts anderes als Leib und Leben, „Blut" bezeichnet hier nach alter Anschauung das im Leibe wohnende Leben[1]. Johannes meint den *Stoff* des Leibes Jesu, der dem, der im Leibe Christi ist, immer aufs neue zukommen muß; darum sagt er „*Fleisch* und Blut."

[1]) Wo von einer *Hingabe* des Lebens die Rede ist, sagt man „Leib und Blut". Die märkischen Bauern schrieben auf ihre Fahnen:

„Wir sind Bauern von geringem Gut
und dienen unserm Kurfürsten mit Leib und Blut."

Kein Mensch würde in solchem Falle „*Fleisch* und Blut" sagen. Wo aber von *Essen* die Rede ist, sagt man „*Fleisch* und Blut". Essen kann man nicht den Leib, sondern nur das Fleisch.

Diese Auffassung des Abendmahles wird am klarsten in den zur Zeit des Kaisers Trajan geschriebenen Briefen des Bischofs Ignatius von Antiochien.

Ignatius schreibt an die Epheser (20 2): „Die ihr Mann für Mann alle gemeinsam in Gnade seid, kommt persönlich zusammen in einem Glauben und in Jesus Christus, der dem Fleische nach aus dem Stamme Davids ist, dem Menschensohne und Gottessohne, daß ihr dem Bischof und der Ältestenschaft unbeirrten Sinnes gehorcht, ein Brot brechend, das eine Arznei der Unsterblichkeit ist, ein Gegengift, daß man nicht stirbt, sondern ewig in Jesus Christus lebt."

An die Philadelphier (4): „Befleißigt euch, eine Eucharistie zu genießen; denn es gibt nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einen Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, einen Altar, wie einen Bischof samt der Ältestenschaft und Diakonen."

Im Briefe an die Smyrner (7 1) schreibt er von den Ketzern: „Von Eucharistie und Gebet halten sie sich fern, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Heilandes Jesus Christus sei, das für unsere Sünden gelitten hat, das der Vater in seiner Güte aufweckte. Sie widersprechen der Gabe Gottes, und über ihren Einwendungen sterben sie. Es wäre ihnen besser, sie äßen das Liebesmahl, damit sie auch auferstehen."

Hier wird unmißverständlich das Abendmahlsbrot gleichgesetzt mit dem Fleische Christi, der Abendmahlswein mit dem Blute Christi. Es sind die Stoffe des Leibes Christi, die beim Essen und Trinken in den Leib des Christen übergehen. Darum haben sie auch eine Wirkung auf diesen Leib; sie teilen ihm ihre himmlische Eigenschaft, die Unsterblichkeit, mit. Sie wirken wie eine wunderbare Arzenei: sie machen den menschlichen Leib so gesund und stark, daß er Kraft gewinnt, den Tod zu überwinden.

Wer diese Auffassung aufgebracht hat, läßt sich nicht sagen. Ihre Spuren finden sich, soweit wir überhaupt die urchristliche Gemeindefeier zurückverfolgen können. Sie war möglich, sobald die Testamentsstiftung Jesu und die Vorstellung vom himmlischen Leibe Christi nebeneinander da waren, d. h. vom ersten Tage der Urgemeinde an.

Sie unterscheidet sich von dem ursprünglichen Sinn der Abendmahlsstiftung, wie er sich aus den Abendmahlsberichten ergibt. Es ist aber zu beachten, daß sie an der Bedeutung der Feier nicht das mindeste ändert. Das Abendmahl verschafft das ewige Leben; genau so hatte es Jesus gemeint. Nur das Wie der Wirkung denkt man sich anders. Bei Jesus wirkt es durch Rechtskraft, bei Ignatius durch Wunderkraft. Nach der ursprünglichen Meinung ist der letzte Grund der Wirkung der

Wille Jesu, nach der altchristlichen Ansicht die übernatürliche Art des Leibes Christi. Hier wie dort ist das Abendmahl dasselbe: ein Sakrament zur Rettung[1].

VII. Schluß.

Es seien noch zwei weitere Zeugen für die Beurteilung des Abendmahls im zweiten Jahrhundert angeführt.

In Justins 1. Apologie (66$_{1-2}$) steht zu lesen: „Diese Speise heißt bei uns Eucharistie; von ihr darf kein anderer etwas bekommen als der, der glaubt, daß unsere Lehre wahr sei, der sich gebadet hat mit dem Bade, das zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt dient, und so lebt, wie Christus überliefert hat. Denn wir empfangen sie nicht wie gemeines Brot oder gemeinen Trank. Sondern ebenso, wie unser Heiland Jesus Christus, als er durch ein Wort Gottes Fleisch geworden war, zu unserer Rettung Fleisch und Blut hatte, so — sind wir gelehrt worden — ist auch die durch das von ihm stammende Gebetswort geweihte Speise, aus der unser Blut und Fleisch im Wege einer Umwandlung[2] genährt wird, jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut."

Dazu zwei Proben aus Irenäus. Gegen die Gnostiker, die einen unüberwindlichen Gegensatz zwischen dem Fleisch und Gott annehmen, schreibt er folgendes: „Wie können sie sagen, das Fleisch vergehe ins Verderben und habe keinen Teil am Leben, das Fleisch, das vom Leibe des Herrn und von seinem Blute genährt wird? Entweder sollen sie ihre Meinung ändern oder es ablehnen, die genannten Dinge darzubringen. Unsere Meinung aber stimmt zur Eucharistie, und die Eucharistie bestärkt die Meinung. Wir bringen ihm aber das Seine dar, indem wir passend von einem Teilhaben und einer Vereinigung reden und eine Auferweckung des Fleisches und des Geistes bekennen. Denn wie ein Brot von der Erde, sobald es die Anrufung Gottes an sich genommen hat, nicht mehr gemeines Brot ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Sachen besteht, einer irdischen und einer himmlischen, so sind auch unsere Leiber, sobald sie die Eucharistie zu sich nehmen, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung der Auferstehung für alle Ewigkeit haben[3]."

Eine andere Stelle: „Ganz eitel sind die, die Gottes gesamte Ordnung verachten, die Rettung des Fleisches leugnen und von seiner Wiedergeburt nichts wissen wollen, indem sie sagen, es sei zur Unvergänglichkeit

---

[1]) Ein ähnlicher Wechsel der Anschauung ohne Änderung des Wesens ist bei der Taufe zu beobachten: sie wird mitunter statt als Tod und Wiederaufleben als Abwaschung der Sünden gedeutet (Apg 22$_{16}$ 1. Kor 6$_{11}$ Eph 5$_{26}$).

[2]) sodaß es unsterblich wird.

[3]) Adversus häreses IV 18$_5$.

nicht fähig. Wird dieses aber nicht gerettet, dann hat uns natürlich auch der Herr nicht durch sein Blut erkauft, und der Kelch der Eucharistie ist nicht die Gemeinschaft seines Blutes, und das Brot, das wir brechen, ist nicht die Gemeinschaft seines Leibes. Es ist nämlich kein Blut, wenn es nicht von den Adern und dem Fleische und der übrigen menschlichen Substanz ist, die das Wort Gottes wahrhaft geworden ist. Durch sein Blut hat er uns erkauft, wie auch sein Apostel sagt: In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden (Kol 1 14). Und da wir seine Glieder sind und durch die Schöpfung genährt werden, die Schöpfung aber er selbst uns darbietet, indem er seine Sonne aufgehen und regnen läßt, wie er will, hat er den aus der Schöpfung stammenden Becher als sein Blut bezeichnet, aus dem er unser Blut zunehmen läßt[1] und das aus der Schöpfung stammende Brot nachdrücklich für seinen Leib erklärt, von dem er unsere Leiber zunehmen läßt. Da nun sowohl der gemischte Becher als das gebackene Brot das Wort Gottes annehmen, und die Eucharistie der Leib und das Blut Christi wird, aus diesen Dingen aber der Stoff unseres Fleisches sich mehrt und zustandekommt, wie können sie sagen, das Fleisch sei nicht fähig, die Gabe Gottes, das ewige Leben anzunehmen, das Fleisch, das sich vom Leibe und Blute des Herrn nährt und sein Glied ist? Wie der selige Paulus im Epheserbriefe (5 30) sagt: Denn wir sind Glieder des Leibes, aus seinem Fleische und aus seinen Knochen. Das sagt er nicht von irgend einem geistlichen und unsichtbaren Menschen — denn der Geist hat weder Knochen noch Fleisch (Lk 24 39) — sondern von dem Körperbau, wie er beim richtigen Menschen ist, der aus Fleisch und Nerven und Knochen besteht; und dieser wird aus seinem Becher, der sein Blut ist, genährt, und aus dem Brote, das sein Leib ist, nimmt er zu. Und wie das Holz des Weinstocks, in die Erde gesenkt, zu seiner Zeit Frucht bringt und das Weizenkorn, in die Erde gefallen und aufgelöst, als eines unter vielen auferweckt wird durch den Geist Gottes, der alles umfaßt; wie sie dann, nachdem sie durch die Weisheit Gottes zum Gebrauch der Menschen gelangt sind und das Wort Gottes zu sich genommen haben, Eucharistie werden, d. h. Leib und Blut Christi: so werden auch unsere Leiber, die sich aus ihr nähren, nachdem sie in die Erde gelegt sind und in ihr sich aufgelöst haben, zu ihrer Zeit auferstehen, wenn das Wort Gottes ihnen die Auferweckung schenkt zur Ehre Gottes des Vaters[2]."

Das sind dieselben Gedanken wie bei Ignatius. Die Anschauung, daß im Abendmahl Fleisch und Blut Christi gegessen wird, sodaß der Leib des Menschen Unsterblichkeit gewinnt, hat die Auffassung des Abend-

[1]) Es wird mit der lateinischen Übersetzung *αὔξει* zu lesen sein. Das griechische Bruchstück hat *δεύει* „benetzt".

[2]) Ebendort V 2 2—3.

mahles als eines in Zeichen ausgedrückten Testamentes Jesu verdrängt. Auch späterhin herrscht durchaus der Satz: In Brot und Wein empfängt man Jesu Fleisch und Blut. Unter dem Einfluß der biblischen Worte wird dafür oft Leib und Blut gesagt; aber gemeint sind immer Fleisch und Blut.

Wie es kam, daß der Testamentsgedanke zurücktrat, ist nicht sicher zu sagen. Vielleicht lag es daran, daß das Christentum zu den Griechen gekommen war, für die der hebräische Begriff der berith etwas fremdes war und die Botschaft vom „neuen Testament" nicht den wunderbaren Klang hatte wie für den geborenen Juden, dem alle Religion in den Testamenten Gottes begründet war. Vielleicht hängt es auch mit der Ermattung der Sehnsucht nach dem Weltende zusammen; die gegenwärtige Gotteswirkung galt mehr als die Anweisung auf die zukünftige. Die einfachste Erklärung aber ist wohl die, daß das Wunderhafte immer das Volkstümlichere ist. Der Gedanke, durch geheimnisvolle Speise göttlicher Kraft teilhaftig zu werden, übte einen größeren Zauber aus als das Testament mit seiner juristischen Wirkung.

Die weitere Entwicklung der Abendmahlslehre in der katholischen Kirche ist nur eine Entfaltung dessen, was in der Didache, bei Johannes, Paulus und Ignatius vorhanden ist.

Wenn es feststeht, daß im Abendmahl Fleisch und Blut Christi genossen wird, so erhebt sich die Frage, wie denn Brot und Wein Fleisch und Blut sein können, wie sich dabei das gewöhnliche Aussehen zu dem geheimnisvollen Inhalt verhalte. Die Frage ist lange Zeit unentschieden geblieben. Sie wurde nicht aufgeworfen oder, wenn es geschah, nicht oder ungenügend beantwortet. Früher oder später aber mußte die Zeit kommen, wo die Theologen eine dankbare Aufgabe darin fanden, hier Ordnung zu schaffen und die Art und Weise der Vereinigung von Irdischem und Himmlischem genauer zu bestimmen.

Es sind natürlich verschiedene Lösungen möglich. Entweder man sagt, die himmlischen Stoffe vereinigen sich unsichtbar mit den irdischen. Diese Annahme wird von den Scholastikern öfters erwogen; von ihnen hat sie später Luther übernommen. Oder man denkt es sich so, daß der Logos die Abendmahlselemente in seinen himmlischen Leib aufnehme; so die von Johannes Damaszenus ausgebildete Lehre der morgenländischen Kirche. Oder man lehrt eine wunderbare stoffliche Verwandlung von Brot und Wein, sodaß von dem ursprünglichen Zustande nur der äußere Schein übrig bleibt. Das ist die römisch-katholische Transsubstantiationslehre, die auf dem vierten Laterankonzil 1215 zum Dogma erhoben wurde. Daß der Begriff erst im 12. Jahrhundert auftaucht, ist Zufall. Die Sache ist bereits bei Paschasius Radbertus deutlich; ja wir könnten

uns nicht wundern, wenn schon bei Justin oder Ignatius stünde, daß sich Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi verwandeln.

Es ist aber auch urchristliche Anschauung, daß der Gläubige nicht nur im Abendmahle Fleisch und Blut Christi zu sich nimmt. Er befindet sich ja im Leibe Christi als ein lebendiges Glied, empfängt also fortwährend dessen Bestandteile zur Nahrung und Kräftigung. Darauf gründet sich die „symbolische" Abendmahlsauffassung, die fast die ganze Kirchengeschichte hindurch ihre Vertreter hat. Ihre Merkmale sind, daß beim Abendmahl mehr an ein geistiges Genießen der Gaben Christi gedacht wird, daß das Essen und Trinken als Anlaß und Zeichen dieser inwendigen Speisung gilt. Das führt dann zu der Folgerung, daß den Ungläubigen, die nicht Glieder Christi sind, die überirdische Nahrung auch beim Abendmahl nicht zuteil wird. In dieser Richtung bewegen sich die Gedanken von Klemens Alexandrinus, Origenes, Augustin, Ratramnus, Berengar, Kalvin. Niemand aber leugnet den Obersatz, daß man im Abendmahl das wirkliche Fleisch und Blut Christi ißt und trinkt; niemand leugnet die Sakramentsart der Feier. Überhaupt gehören alle diese Deutungen des Abendmahls so eng zusammen, daß sie leicht ineinanderfließen; daher die Ausführungen über das Abendmahl so oft die Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit vermissen lassen.

Eine eigenartige Erscheinung in der Abendmahlsliteratur ist Luthers „Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe", erschienen 1520. Nachdem Luther dargelegt hat, daß, wenn der Mensch etwas von Gott haben solle, nicht der Mensch anheben dürfe, sondern Gott zuvor kommen müsse und „ihm ein Zusagung tun", wie Adam, Noah, Abraham und Moses solche Zusagungen erhalten haben, fährt er fort[1]:

„Also auch im Neuen Testament hat Christus ein Zusagen oder Gelubd tan, an wilche wir glauben sollen und dadurch frumm und selig werden. Das sein die vorgesagte Wort, da Christus sagt: Das ist der Kilch des neuen Testaments, die wöllen wir nu sehen.

Ein Testament heißet nit ein iglich Gelubd, sondern ein letzter unwiderruflicher Will des, der do sterben will, damit er hinter sich lässit seine Güter, bescheidet und verordnet, wilchen er will, auszuteilen. Also (wie St. Paul sagt zun Ebr. 9 16, 17:) daß ein Testament muß durch den Tod bekräftigt werden, und nichts gilt, dieweil der noch lebet, der das Testament macht. Dann andere Gelübd bei lebendigem Leib getan, mugen vorhindert oder widerruft werden; darumb heißen sie auch nit Testamente. Darumb wo in der Schrift wird angezogen Gottis Testament, durch die Propheten, ist in demselben Wort den Propheten zu vorstehn

[1]) Luthers sämtliche Werke (Erlanger Ausgabe), 27. Band, S. 146 ff.

geben, daß Gott sollt Mensche werden und sterben, und auferstehn, auf daß sein Wort erfullet und bestätiget würd, darinnen er solch Testament vorspricht. Dann soll er ein Testament machen, wie er sich vorspricht, so muß er sterben; soll er sterben, so muß er ein Mensch sein. Und ist also das klein Wörtlein Testament ein kurzer Begrift aller Wunder und Gnaden Gottis, durch Christum erfüllet. . .

Was ist denn nu dies Testament, oder was wird uns drinnen bescheiden von Christo? Furwahr ein großer, ewiger, unaussprechlicher Schatz, nämlich Vorgebung aller Sund, wie die Wort klar lauten: Dies ist der Kilch eins neuen ewigen Testaments in meinem Bluet, das für euch und für viele vergossen wird, zur Vorgebung der Sund. Als sollt er sagen: siehe da, Mensch, ich sag dir zu, und bescheide dir mit diesen Worten Vorgebung aller deiner Sund und das ewig Leben. Und daß du gewiß seiest und wissest, daß solch Gelubd dir unwiderrüflich bleib: so will ich drauf sterben und mein Leib und Bluet dafur geben, und beides dir zum Zeichen und Siegel hinter mir lassen, dabei du mein gedenken sollt; wie er sagt (Luc 22. v. 19): So oft ihr das tut, so gedenkt an mich. . .

Weiter hat Gott in allen seinen Zusagen gemeiniglich neben dem Wort auch ein Zeichen geben, zu mehrer Sicherung oder Stärk unsers Glaubens. Also gab er Noä zum Zeichen den Regenbogen (1. Mos 9 10. 18). Abrahä gab er die Beschneidung zum Zeichen (1. Mos 17 16). Gedeon gab er den Regen auf das Land und Lambfell (Richt 6 37 sqq.), und so fortan findt man viel derselben Zeichen in der Schrift neben den Zusagen geben. Dann also tut man auch in weltlichen Testamenten, daß nit allein die Wort vorfaßt, sondern auch Siegel oder Notarienzeichen dran gehängt werden, daß es je beständig und glaubwürdig sei. Also hat auch Christus in diesem Testament tan und ein kräftigs allerediist Siegel und Zeichen an und in die Wort gehängt; das ist sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blüt unter dem Brot und Wein. Dann wir arme Menschen, weil wir in den funf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkummen mugen; doch also, daß dasselb Zeichen ein Sakrament sei, das ist, daß es äußerlich sei und doch geistlich Ding hab und bedeut, damit wir das durch äußerliche in das geistliche gezogen werden, das äußerlich mit den Augen des Leibs, das geistliche innerliche mit den Augen des Herzen begreifen.

Nu sehen wir, wie viel Stück in diesem Testament oder Messe sein. Es ist zum *ersten* der Testator, der das Testament macht, Christus. Zum *andern* die Erben, den das Testament bescheiden wird; das sein wir Christen. Zum *dritten* das Testament an ihm selbs; das sein die Wort Christi, da er sagt: das ist mein Leib, der fur euch geben

wird; das ist mein Blut, das fur euch vorgossen wird, ein neu ewiges Testament ꝛc. Zum vierten das Siegil oder Wahrzeichen, ist das Sakrament Brot und Wein, darunter sein wahrer Leib und Blut. Dann es muß alles leben, was in diesem Testament ist; drumb hat er es nit in tote Schrift und Siegil, sondern lebendige Wort und Zeichen gesetzt, die man täglich wiederumb handelt. Und das bedeut der Priester, wenn er die Hostien aufhebt, damit er nit so fast Gott als uns anredt, als sollt er zu uns sagen: sehet da, das ist das Siegil und Zeichen des Testaments, darinnen uns Christus bescheiden hat Ablaß aller Sund und ewiges Leben. Darzu stimmet auch der Gesang im Chor: Gebenedeiet sei, der do zu uns kompt in dem Namen Gottis, das wir bezeugen, wie wir darinnen Güter von Gott empfangen und nit ihm opfern oder geben. Zum funften das bescheidne Gut, das die Wort bedeuten, nämlich Ablaß der Sund und ewigis Leben. Zum sechsten die Pflicht, Gedächtnis oder Begängnis, die wir Christo halten sollen, das ist, daß wir solch sein Lieb und Gnad predigen, hören und betrachten sollen, dadurch uns reizen und erhalten zur Lieb und Hoffnung in ihn, wie St. Paulus dasselb auslegt 1. Kor 11 26: Als oft ihr esset dies Brot und trinkt diesen Kilch, sollt ihr vorkundigen das Sterben Christi. Dann also tut auch ein weltlicher Testator, der seinen Erben etwas bescheidet, daß er ein guten Namen, Gunst und Gedächtnis hinter ihm lasse, daß man sein nit vorgesse.

Aus diesem allen ist nu leichtlich zu merken, was ein Messe sei, wie man sich darzu bereiten soll, wie man sie halten und ihr brauchen soll, und wie viel Mißbräuch hierinnen geschehen. Dann eben wie sich Imand stellen wollt, so ihm zehentausend Gülden von einem guten Freund bescheiden würden: so und viel mehr sollen wir uns gegen der Meß halten, wilch nit anders dann ein allerreichist ewiges gutes Testament ist, von Christo selb uns bescheiden, und also bescheiden, daß er kein andere Ursach hat zu sterben gehabt, dann daß er ein solch Testament machen mocht. So heiß begierig ist er gewesen seine ewigen Güter auszuschütten, als er sagt (Luk 22 15): Ich hab mit großem Begierden begehrt dies Osterlamp mit euch zu essen, ehe ich sterb. Daher kompts auch, daß wir so blind und kalt bleiben von so viel Messen; dann wir wissen nit, was die Messe sei, was wir damit machen, oder was wir davon haben."

Hier hat Luther, von aller kirchlichen Überlieferung absehend, aus den Abendmahlsberichten den Sinn des Abendsmahls festzustellen gesucht, und sein Ergebnis deckt sich fast genau mit unserer Annahme. Der einzige Unterschied ist, daß Luther als die Zeichen des Testaments nicht Brot und Wein in ihrer bildlichen Bedeutung, sondern „wahrhaftig Fleisch und Blut unter dem Brot und Wein" ansieht. Hier spielt die wunderhafte Deutung des Abendmahls in die juristische hinein, überflüssigerweise; denn

ein Testament wirkt schon durch sich allein, und wird einmal die Handlung mit Brot und Wein als Ausdrucksmittel des Testaments gefaßt, so braucht sie auch in nichts über die Grenzen menschlicher Ausdrucksweise hinauszugehen, braucht nicht mehr zu sein als ein bedeutsames Bild.

Luther hat allerdings die wahre Gegenwart des Leibes Christi nicht preisgeben wollen; ja er hat sie mit der Zeit immer ausschließlicher betont und den Testamentsgedanken dahinter zurücktreten lassen. Er fühlte sich dazu gedrängt durch den Gegensatz gegen Karlstadt und Zwingli, die das Abendmahl nur als Gedächtnisfeier des Todes Christi gelten ließen und es dadurch in Luthers Augen entwerteten. Auch dieser Gegensatz ist nach allem, was bisher ausgeführt wurde, gut zu verstehen. Wenn Karlstadt, Zwingli und Ökolampadius zu der Ansicht kamen, daß die Handlung mit Brot und Wein den Tod Christi bedeuten, versinnbildlichen solle, so folgten sie einem richtigen Gefühl. So hat sie Jesus tatsächlich verstanden wissen wollen. Aber indem sie nun der ganzen Feier keinen anderen Sinn abgewinnen konnten als an den Tod Jesu zu erinnern, vergaßen sie die Hauptsache, die sakramentliche Wirkung. Das Abendmahl ist ein Sakrament zur Rettung, oder es ist nichts. Darin zeigt sich Luthers tieferes religiöses Verständnis, daß er, so sehr er in seinen Anfängen einer bildlichen Deutung der Abendmahlsworte zuneigte, sich immer vorsah, die übernatürliche Wirksamkeit nicht fahren zu lassen, die er schließlich in einer der katholischen Lehre sehr nahestehenden Auffassung am besten gewahrt fand. Er wie die katholische Kirche haben, geschichtlich angesehen, den eigentlichen Sinn der Abendmahlsfeier Jesu nicht ganz richtig erfaßt; aber Zwingli hat ihn überhaupt nicht erfaßt. Betrachtet man das Abendmahl nicht als Testament Jesu oder mag man aus diesem Gedanken nicht alle Folgerungen ziehen, so bleibt keine andere Auffassung übrig, die den eigentümlichen Zweck der Feier, die Seligkeit zu gewährleisten, zu seinem Rechte kommen läßt, als die, daß die Abendmahlsspeise Fleisch und Blut Christi und darum eine Arzenei der Unsterblichkeit ist. Nur die wunderbare Kraft der himmlischen Speise gibt dieselbe Sicherheit wie die Rechtskraft des Testamentes.

Aber die Bildlichkeit der Zeichen und die Wirksamkeit des Sakraments schließen sich nicht aus. Sie kommen zusammen bei der Auffassung, die sich uns als die älteste ergab: Das Abendmahl das in Zeichen ausgedrückte Testament Jesu, des Königs der künftigen Welt. „Ich vermache euch ein Königreich, wie es mir mein Vater vermacht hat, daß ihr mit mir eßt und trinkt an meinem Tische in meinem Königreich."

Register.

I. Namen und Sachen.

Abendländischer Text 12[1] 67[2] 75 97ff.
Adam, erster und zweiter 64[1].
Apollos 32 61.
Apostelgeschichte bei Baur 30f. 35, zwei Textformen 12[1].
Apostelkonvent in Jerusalem 10 12 19 23 31.
Augustin 119.

Barnabas 19 23, Verfasser des Hebräerbriefes 15[2] 18[1] 26 71.
Baum, eschatologischer 22 25 63 64[1] 108.
Baur 14[1] 28ff. 63[2].
Berengar 119.
berith 16[1] 77ff. 93 118.
Blut Christi 21 25.
„Bund" 3 77 80

Christentum, sakramentlich und sittlich 68[1] 69, Verhältnis zum Judentum 16[1] 83[1], zum Griechentum 53[1].

D (Handschrift) 12[1] 38[3] 97ff.
David, zweiter 64[1].
diatheke 3 75 76ff. 95f.
Drache 57 58[1].
doppeltes Evangelium 68ff.

Eckstein Christus 21 25 66.
Eichhorn, J. G. 32
„Elohist" 49[3].
Entwicklungsgedanke 33.
Epiphanius 17.
Erbauung 22 25 66.
Evangelien, synoptische 49[3].

Galaterbrief 9f. 20.
Geist s. heiliger.
geistlich 110.
Gemeinde s. Kirche.
Gesetz im Judentum 83[1], bei Jesus 11f., in der Urgemeinde 12ff., bei Paulus 9ff. 111[1].
Gesetzeswerke 11[1].
Gethsemane 46 52[3] 102[1].
Glieder Christi 21 63 67 107ff. 119.
Gottesvorstellung, jüdische, christliche, griechische 16[1] 77.
Griechentum und Christentum 53[1], und Judentum 77.

Haus, eschatologisches 21f. 25 27 63ff. 64[1].
Hebräerbrief, Anschauungen 18 24f., Zeit und Verfasser 15[2] 18[1] 25f.
Heidenmission 19 36.
heiliger Geist 59.

Ignatius 115.
in Christus 21 67.
Irenäus 17 116f.

Jahwe 77[1].
„Jahwist" 49[3].
Jakobusbrief 14f. 35.
Jerusalem, himmlisches 66f.
Jesus: Stellung zum Gesetz 11f., Lebenszweck 52, Messiasbewußtsein 38ff. 71 93, Zukunftserwartung 72f., Verhältnis zum Urchristentum 36ff.
Johannes Damaszenus 118.
Johannes der Täufer 47 58ff. 71.
Johannesjünger 61.
Johannesschriften 24f. 71.
Jonazeichen 42f.
Judenchristentum 17.
Judentum und Christentum 16[1] 83[1], und Griechentum 77.
Justin 17 75f. 116.

Kalvin 119.
Kant 53[1] 68[1].
Karlstadt 122.
Kirche 21 58 63ff. 107.
kleinste Gebote 11[3].

Klemens Alexandrinus 119.
Knecht Jahwes 45 64[1] 84.
Korinth, Parteien 29 31 f.
Kreuz Christi als grundlegende Heilstatsache 5 20 ff. 24 f. 27 34.
Kritik, literarische 7 49[3] 50 73 f.

Lebensbaum 64[1].
Leib Christi 21 25 63 ff 64[1] 107 ff.
Leidensweissagungen 45 f. 62 f.
Liebesmahl 104 106 f.
Litterarkritik 7 f. 49[3] 50 73 f.
Lukasevangelium, Entstehung 49[3] 62[2], Quellenwert 49 ff.
Luther 35[1] 118 119 ff.

Mahl der Seligen 7[1] 91 94.
Makrokosmos und Mikrokosmos 64[1].
Markusevangelium, Entstehung 49[3], Quellenwert 49 ff.
Marzion 17 f.
Matthäusevangelium 49[3].
Meer als Totenreich 56, als Ungeheuer 57 58[1].
Mensch (Menschensohn) 54 ff. 64[1].
Messias 47 64[1] 108, als Stein 21 25 66, sterbender und auferstehender 57 60 63 64[1].
Messiasgeheimnis 47.
Mission s. Heidenmission.
Mysterienreligionen 5 94.
Mysterium 94 107.

Namen, im 60[2].

Ökolampadius 122.
Opfermahlzeiten 5 107 112[1].
Opfertod Jesu 53 69.
Origenes 119.

Paschasius Radbertus 118.
„Paulinismus" 9 ff. 15[2] 35[1].
Paulus: Abendmahl 107 ff., Bekehrung 28, Stellung zum Gesetz 9 ff., als Missionar 19 36, Theologie 2 f. 8 9 ff. 71 74, Verhältnis zum Urchristentum 9 ff.
Pentateuchkritik 49[3].
„Petrinismus" 28 ff. 35[1].
Petrus bei Zäsarea Philippi 63 f., Stellung zum Gesetz 12, Streit mit Paulus in Antiochien 12[1] 14 33 f
1. Petrusbrief 24 f, Zeit und Verfasser 25 f. 35.
Philosophie, idealistisch-kritische 16[1] 53[1] 68[1].
Präexistenz Christi 20 ff. 24 f. 27 64[1].

Q (Quelle) 49[3].

Radbertus 118.
Ratramnus 119.
Rechtfertigung aus Glauben 9 ff.
Reich Gottes 73.
Ritschl 29[1].
Rom, Entstehung der Gemeinde 36.
Römerbrief 9 f. 15[2].

Schmidt, J. E. Chr. 32.
Schöpfung, neue 64[1] 84.
Semler 33.
Sohn Gottes 20 f. 24 37 ff.
„Spruchquelle" 49[3] 50.
Steine, lebendige 22 25 27 66.
Synoptische Frage 49[3].

Taufe 20 ff. 25 54 58 ff. 69 91 108 110 112[1].
Tempel, künftiger 22 67.
Testament in der Septuaginta 85 f., im Neuen Testament 86 f., in den Abendmahlsberichten 87 ff., Altes und Neues 87.
Tod Jesu nach der Anschauung Jesu 40 ff. 92 f., der Urgemeinde 3 22 24 f. 37, des Paulus 3 5 21 37.
Transsubstantiation 118.
Tübinger Schule 28 ff.

Urgemeinde, Christusvorstellungen 22 ff., Stellung zum Gesetz 12 ff., Theologie 2 f. 8 34 37 74.

Vereinigung mit Christus 21 25 54 63 ff. 69 107 ff.

Wachsen in Christus 21 110.
Weinstock Davids 104 108.
Weisheit 40.
Weizäcker 29.
Welt als Mensch, Haus, Baum 64[1].
Weltgericht 70 f.
Wiedergeburt 21[1] 25 34 69.

Zion, künftiges, s. Jerusalem.
Zweiquellentheorie 49[3].
Zwingli 122.

II. Stellen.

1. Altes Teſtament.

Geneſis.

2 24 67[1]
6 18 82
9 9 ff 82
9 10 13 120
14 13 78
15 15 82
15 6 9
15 10 78[1]
17 82
17 7 f. 11 82
17 16 120
17 19 82
21 22—34 78
22 15
26 26—31 78
31 44—51 78

Exodus.

6 3 f. 82
19 5 f. 82
23 20—33 82
23 32 80
24 1—8 82
24 8 77 88
31 16 83
34 10 82
34 12 15 80
34 27 f. 82

Levitikus.

26 42 44 f. 82
27 29 80

Numeri.

25 12 f. 84

Deuteronomium.

4 31 82
7 2 80
7 12 82
8 18 82
21 23 63
28 69 82
33 9 83

Joſua.

2 9—11 15[1]
7 11 83
9 6—21 80
9 15 82
24 25 83

Richter.

2 2 80
6 37 ff. 120

1. Samuel.

11 1 f. 80
18 3 78
20 8 78
23 18 78

2. Samuel.

3 12—21 79
5 3 79
21 7 78 85[1]
22 5 f. 56[1]
23 5 84

1. Könige.

5 26 78
8 23 83
15 16—20 78
20 34 80

2. Könige.

11 4 79
11 17 79 83
23 3 83
24 17 79

Jeſaja.

6 13 64[1]
8 14 66
9 5 64[1]
11 1—9 64[1] 108
24 5 83
28 15 78
32 15 59[2]
33 8 78
34 4 64[1]
34 5 45[1]
42 6 84
49 8 84
50 6 45
51 16 64[1]
53 22 53
54 10 83
55 3 83 f.
59 21 59[2] 84
61 8 84

Jeremia.

11 3 82 84
11 5 82
11 8 84
31 31—34 16[1] 95[2] 77 83[1]
32 38—40 84 [84 94
33 20 81
33 21 83
33 25 81
34 8 79
34 13 f. 83
34 17—18 78[1] 79 82 84

Ezechiel.

11 19 59[2]
16 8 82
17 13 79
34 23 108
34 25 84
36 26 f. 59[2]
37 24 64[1] 108

Hoſea.

2 20 84
8 1 83
10 4 78
12 2 78
14 6 ff. 64[1]

Joel.

3 1 f. 59[2]

Amos.

1 9 78
9 11 64[1]

Obadja.

7 78

Jona.

2 3 f. 56[1]

Micha.

5 1 40[3] 64[1] 108

Sacharja.

9 9 47
11 10 82
12 10 59[2]

Maleachi.

2 4 83

Pſalmen.

2 7 38[3]
18 5 f. 56[1]
25 10 83
50 16 83
55 21 78
69 2 f. 15 f. 56[1]
74 13 58[1]
78 10 83
88 4–8 18 56[1]
89 4 f. 84
89 29 83 f.
104 26 81
105 8–10 82 f.
118 65

Hiob.

5 23 81
26 5 56[1]
31 1 79
40 25–29 81

Daniel.

2 66
2 35 66
7 57 64[1]
7 13 54
7 22 70

Eſra.

10 3 83

Nehemia.

1 5 83
9 8 82
13 29 83

2. Chronik.

15 12 83
29 10 83

2. Neues Teſtament.

Matthäus.

3 7 60
3 11 59
5 6 114
5 15 49[3]
5 18 12
5 19 11
5 21 27 33 11[2]
5 40 49[3]
7 9 49[3]
9 15 62
10 17 f. 23 19[1]
10 25 96[2]
10 29 49[3]
11 4–6 47
11 25–30 38 93
12 6 38
12 39–40 42 62
12 41–42 38
15 26 114
16 18 63
16 21–24 62 f.
17 17 44
17 20 49[3]
17 22–23 62
17 24–27 12
19 16 f. 68
19 28 f. 70 96[2]
20 17–19 62
21 25 47
22 1–14 49[3] 69
22 40 11 14
22 41–45 48
23 48
23 3 11
23 23 11 49[3]
23 27 49[3]
23 34–39 39
24 9 19[1]
24 36 38
25 6 70
25 14–30 49[3]
25 31–46 70 f.
26 1–5 48
26 13 19[1]
26 26–28 2 75 88 101[1]
26 29 104
26 30 ff. 102
26 31 45

Markus.

2 20 41
4 29 45[1]
8 12 43
8 31 f. 41 45
8 34 45 48[1]
9 1 67[2]
9 12 45 62
9 30–32 45
10 32–34 45 47
10 38 44 53 58
10 45 46 49[2] 53 90
12 1–11 65
13 59[4]
13 2 67[2]
13 10 19[1]
13 11 f. 59
14 22–24 2 53 75 88 f.
14 25 104 [98 101[1]
14 26 ff. 102
14 58 67

Lukas.

1 72 f. 86
3 18 62[2]
3 22 38[3]
6 22 63[2]
6 29 49[3]
7 24 29 61[1]
8 16 49[3]
9 44 f. 46 62
10 18–20 52
10 25–28 68
11 2 59[3]
11 12 49[3]
11 13 59[3]
11 29 f. 42
11 33 49[3]
11 42 44 49[3]
11 49 40
12 6 49[3]
12 49–50 44 46 48 f. 52
12 51 44 [53 54 ff. 59
12 52–53 44
13 31–33 47 ff. 52 f.
14 16–24 49[3]
15 11–32 68

17 6 49[3]
17 20–21 52
18 9–14 11 68
18 34 46 62
19 11–27 49[3]
20 18 66
22 14–20 2 75 93 97 ff.
22 21 97 100 [120 f.
22 27 46
22 29 f. 88 91 93 96[2]
22 31–34 102 [101 f.
22 37 45
22 39 102[1]
22 53 56[2]
24 21 45
24 39 117

Johannes.

1 29 25
2 21 67
3 3–5 25
3 22 61
4 1 f. 61
6 27–58 113
6 66 41
7 27 47
12 16 47
12 32 25
15 1–8 25 64[1]
15 5 108
20 17 25
21 63[2]

Apostelgeschichte.

2 24 21[1]
2 36 54
2 38 41 61
2 42 46 104
3 25 86
6 14 12 67[2]
7 8 86
9 28
10 14 12
11 20 19
13 1 23
13 46 19[1]
15 1 10 17
15 2 31
15 7 13 20
15 10 12
15 12 19
15 19–20 12[1]
15 28–29 12[1]
16 3 17
16 30 f. 69
17 1 19[1]
18 6 19[1]
18 25 26 61
19 1 ff. 61
21 20–26 12 17

Römer.

1 11 110[1]
1 16 19[1]
2 16 28
4 2 f. 15[2]
6 2 27[1]
6 3–5 21 f. 60
6 6 21
6 8 f. 61
6 12 f. 21
7 14 110[1]
8 10 21[2]
9 4 86
11 11 19[1]
11 16–24 19[1] 22 64[1]
11 27 87
12 2 27[1]
12 4 f. 21
13 1–7 17[1]
14 10 70[2]
14 23 15
15 19 36
15 27 110[1]
16 25 28

1. Korinther.

1 12 32 35[1]
1 18 21
1 23 63
2 2 21
2 13–15 110[1]
3 1 2 21[1] 110[1] 114
3 9 11 16 f. 22
6 2 70
6 9 f. 11 69
6 11 15 21
6 19 22[1]
7 18–24 17[1]
9 2 13[1] 23
9 11 110[1]
9 19 ff. 17 34
10 1–6 58 110
10 14–22 104 107 112[1]
11 3 21
11 21 104
11 23–25 2 75 89 98 101 [103 ff.
11 26 92 103 121
11 27 111
11 29–32 70[2] 111
12 1 110[1]
12 12 ff. 21
13 2 15
14 1 110[1]
14 4 22
14 37 110[1]
15 10 13[1]
15 22 64[1]
15 44 ff. 110[1]

2. Korinther.

3 6 87 93
3 14 87
3 17 21[2]
4 3 28
4 10 21
5 1 ff. 22[1]
5 10 70
5 17 21
5 21 54
6 16 22
8 9 20
11 2 67[1]
11 5 23
12 11 f. 23
13 4 21

Galater.

1 4 21
1 11 12 24 28
1 23 28
2 31
2 2 3 10 28
2 4 5 13 23
2 6 12[1] 13[1]
2 8 19
2 11 ff. 12[1] 14 17 33
2 15 f. 12
2 20 21[2]
3 1 21
3 2 20
3 6 15[2]
3 15–17 86

3 27 21
4 19 21[1]
4 24 87
4 26 67
5 3 17
5 6 15
5 21 69
6 1 110[1]
6 2 14
6 14 17 21

Epheser.

1 3 110[1]
1 7 21
1 10 64[1]
1 22 23 21 64
2 12 86
2 20–22 22 66
3 17 15
4 15 16 21f. 107 110
5 19 110[1]
5 23 21 64
5 29 ff. 67[1] 107 117
6 12 110[1]
6 23 15

Philipper.

2 5–9 20 39 54
3 9 9
3 10 21

Koloſſer.

1 9 110[1]
1 14 117
1 15 ff. 20
1 16 64[1]
1 18 19f. 21 64
1 24 21
2 7 22
2 11 ff. 21 60
2 19 21 107 110
3 16 110[1]
3 23 71

1. Theſſalonicher.

1 5 28
4 17 70
5 11 22

2. Theſſalonicher.

2 14 28

1. Timotheus.

2 3–7 21

2. Timotheus.

2 8 28

Titus.

3 5 9 21[1]

Hebräer.

2 3 26[1]
2 10 62
3 6 25
5 9 54 92
5 12 114
6 4–6 16[1] 69 114
6 17 87[1]
6 18 91
7 22 87
8 6–13 87
9 4 87
9 12 24
9 15–17 87 92 96[2] 119
9 18 87
9 20 88
10 16f. 87
10 26f. 69
10 29 87
11 15[2]
11 3 6 7 17 15[2]
11 31 15[1] 15[2]
12 22 67
12 24 87
13 20 87

Jakobus.

1 25 14[2]
1 27 14[4]
2 8 14
2 12 14 70[2]
2 19 15[2]
2 20–22 15
2 24 14
2 25 15[1]

1. Petrus.

1 14 27[1]
1 18 ff. 20 24
2 2 25 114
2 4–5 25 64[1] 66f. 110[1]
2 13–17 17[1]
2 24 24 27[1]
3 18 24
3 19–22 25 58
4 13 25
4 17 70[2]

2. Petrus.

1 13 22[1]
3 15 27[2]

1. Johannes.

1 7 25

Offenbarung.

1 5 21[1]
5 5 9 25
6 13 64[1]
7 14 25
11 19 87
14 16 45[1]
20 11 13 14 56[1]
21 1 56[1]
21 2 67[1]
21 3 67
21 22 67

3. Anderes.

Amalrich von Metz.

de eccles. off. I 7 64[1]

Ariſtophanes.

Vögel 440 ff. 76[1]

Auguſtin.

enarr. in ps. 95 64[1]

Barnabas.

4 11 16 10 110[1]

Canones Hippolyti.

169 107

Cyprian.

Brief 63 15 16 106

Didache.

7 60[1]
9—10 104f. 108
9 2 64[1]
9 5 108
10 1 104
10 3 110[1]

14 1–2 104 105[2]
16 7 70

Epiphanius.
haer. 19 4 30 17 64[1]

4. Esra.
13 3 [VI 22–3] 54 55 ff. 58[1]
13 6 [VI 27] 64
13 10 f [VI 33–5] 55 64[1]
13 27–38 [VI 73–86] 55
13 35–36 [VI 84] 67
13 49 f. [VI 911] 59[2]
13 52 [VI 102] 47 56

Eusebius.
KG 2 23 14[1]
praep. ev. 4 23 112[1]

Heiligen.
Gespr. der drei 64[1]

Helmold.
Slawenchronik 1 52 112[1]

Henoch.
(äth.) 39 6 55[2]
49 3 64[1]
69 81[1]

Hermas.
3. Vis. 2 ff. 58
3. Vis. 2 6 66[3]

Honorius Aug.
Sacram. 50 64[1]
De im. mundi 86 64[1]

Ignatius.
Eph 20 2 115
Phil 4 115
Smyr 7 1 8 1–2 104[1]

Irenäus.
adv. haer. I 26 17[2]
IV 18 5 116
V 2 3–3 116 f.

Jubiläen.
5 9 45[1]

Justin.
1. Apologie 65 106
66 1–2 108 116
66 3 75
66 4 94[2]
67 106[1]
Trypho 8 47
Trypho 89 63[1]
110 47

Kirchenordnung, äg.
50 107

Klemens.
I 5 7 36[3]
32 4 20[1]
II 14 1 ff. 110[1]

Konstitutionen, apost.
8 94[2]

Luther.
Serm. vom N. Test. 119 ff.

Sibyllinen.
1 339 ff. 62[1]
3 24 ff 64[1]
3 673 45[1]

Tertullian.
De pud. 20 18[1]
De cor. 3 106
Ad uxorem 2 5 106
Apolog. 39 106[2]

Weisheit Sal.
3 8 70

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY NEW YORK

Buchdruckerei von A. W. Zickfeldt, Osterwieck/Harz.

Goetz, Lic. Dr. Karl Gerold, Pfarrer und Privatdozent in Basel: **Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung.** Ein Versuch zur Lösung. Zweite, durch ein Register vermehrte Ausgabe. (328 S.) 1907. M. 9.50; geb. M. 10.50
Das Register allein M. — 50

Durch schwere Krankheit war der Verfasser seiner Zeit behindert, das Register seinem Buche mitzugeben. Die Kritik hat den Wert der ruhigen, sachlichen Ausführungen so rückhaltlos anerkannt, dass sich eine erneute Verwendung jetzt, nachdem das Buch durch die Register erst recht brauchbar geworden ist, sicher verlohnen wird.

Der Verfasser ist durch seine Cyprian-Studien zu Erkenntnissen über das Abendmahl gelangt, die endlich eine befriedigende Lösung zu ermöglichen scheinen. Seine Ergebnisse rechtfertigen einerseits die fortgesetzten Anstrengungen der Wissenschaft und erklären andererseits ihre bisherige Ergebnislosigkeit. Auch die kirchliche Theologie dürfte sich über die gewonnenen Ergebnisse freuen, weil sie einen Ausgleich des alten konfessionellen Haders über das Abendmahl und eine wissenschaftliche Beglaubigung und Erklärung einer wichtigen kirchlichen Einrichtung geben.

Prof. **Kattenbusch in der Deutschen Literaturzeitung:**

„Das Buch geht in der Hauptsache und wissenschaftlich in erster Linie die Forscher auf dem Gebiete des neuen Testaments und der ältesten christlichen Kultusgeschichte an . . .

Vortrefflich ist der Hauptteil (S. 101—306), in dem der Verfasser eine sehr sorgfältige, eindringliche, kritisch nüchterne und doch der Kühnheit im Kombinieren nicht ermangelnde Erörterung des gesamten Materials gibt, aus dem, wenn es überhaupt geht, die Erkenntnis der Ursprünge des Abendmahls gewonnen werden muss. Sehr wohltuend berührt die ruhige Sachlichkeit und gewissenhafte Gerechtigkeit, mit der die vielen Vor- und Mitarbeiter auf dem Gebiete, die das 19. Jahrhundert, insonderheit seine letzte Zeit und noch wieder die eben verflossenen Jahre gestellt haben, behandelt werden."

Rendtorff, Lic. F. M., Professor an der Universität Kiel, Direktor des Predigerseminars in Preetz: **Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neuen Forschungen.** Ein kritischer Bericht. Gr. 8°. (55 S.) 1905. M. 1.20

Die Reformation, Literarische Beilage:

„Ein ausgezeichnetes Hilfsmittel, sich rasch zu orientieren. Rendtorff ist ein sicherer Führer und besonnener Forscher."

Neues Sächsisches Kirchenblatt:

„Eine vortrefflich orientierende Schrift, die durch zahlreiche Literaturnachweise und erläuternde Anmerkungen zur Prüfung und weiteren Arbeit anregt."

Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt:

„R. nennt seine Schrift einen kritischen Bericht; und erstaunlich ist auch die umfassende Literatur, die hier in gründlicher Wissenschaftlichkeit verarbeitet ist, erstaunlich auch die Fülle von Problemen, die hier in durchsichtiger Disposition und mit bekannter Sprachgewandtheit behandelt wird.

Diese kleine Arbeit wird so wertvoll, weil sie die Kleinarbeit wissenschaftlicher Forschung in den grossen Rahmen einer Auseinandersetzung über Recht und Unrecht der religionsgeschichtlichen Methode hineinspannt."

265.311
D545-R
Dibelius, F.W.
Das
265.311R
D545